



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Zakład Pascala : argumentacja i działanie

Author: Marek Wójtowicz

Citation style: Wójtowicz Marek. (2016). Zakład Pascala : argumentacja i działanie. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Marek Wójtowicz

Zakład Pascala – argumentacja i działanie



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu ŚLĄSKIEGO
KATOWICE 2016

Zakład Pascala
– argumentacja i działanie

dedykuję Żonie i Dzieciom



NR 3413

Marek Wójtowicz

Zakład Pascala

– argumentacja i działanie

Redaktor serii: Studia i Materiały Wydziału Teologicznego
Józef Budniak

Recenzent
Ireneusz Ziemiński

Spis treści

Wstęp	9
Rozdział pierwszy	
Co nazywamy zakładem Pascala?	13
1. Charakterystyka twórczości Pascala	15
2. Antropologiczne i teologiczne poglądy Pascala	23
3. 451. fragment Myśli	33
4. Recepcja zakładu Pascala	44
5. Różne wersje zakładu Pascala	53
Rozdział drugi	
Człowiek w obliczu decyzji	69
1. Czy istnieje Bóg?	71
2. Nierozstrzygalność problemu istnienia/nieistnienia Boga	82
3. Możliwe postawy wobec problemu istnienia/nieistnienia Boga	97
4. Następstwa decyzji	108
Rozdział trzeci	
Matematyczny i etyczny aspekt zakładu	123
1. Rachunek probabilistyczny	125
2. Zarzuty wobec ZP związane z prawdopodobieństwem istnienia Boga	138
3. Zarzuty wobec ZP związane z zastosowaniem zasady dominującej wartości oczekiwanej	148
4. Inne zarzuty o charakterze matematycznym	159
5. Wątpliwości etyczne	167
Rozdział czwarty	
Konsekwencje założenia się o istnienie Boga	175
1. Zakładanie się jako akt wiary	177
2. Reżim Pascala	181
3. Różne interpretacje reżimu Pascala	189

Rozdział piąty

Struktura i poprawność zakładu Pascala	205
1. Proponowana interpretacja zakładu	207
2. Zagadnienie poprawności zakładu	217
3. Implikacje filozoficzne	224

Rozdział szósty

Zakład Pascala jako źródło inspiracji	231
1. Modyfikacje kontestujące zakład	233
2. Modyfikacje doskonalące zakład	243
3. Zastosowania zakładu	251

Zamiast zakończenia	263
-------------------------------	-----

Bibliografia	265
------------------------	-----

Indeks osobowy	275
--------------------------	-----

Summary	281
-------------------	-----

Résumé	283
------------------	-----

Zusammenfassung	285
---------------------------	-----



Wstęp

Dzieje teologii naturalnej, czy też bardziej współcześnie: dzieje filozofii religii, sięgają czasów starożytnych. Najdawniejsi myśliciele częściej podejmowali refleksję nad naturą Boga, nad Jego przymiotami i działaniem, natomiast później na pierwszy plan wysunęła się kwestia Jego istnienia. W wiekach średnich teologia naturalna przeżywała swój złoty okres, wtedy też sformułowano najważniejsze argumenty dowodzące tezy „Bóg istnieje”. Mimo że filozofowie późniejszych epok koncentrowali swoje badania zazwyczaj wokół innej tematyki, namysł nad bytem absolutnym, nieuwarunkowanym, nigdy nie został całkowicie zmarginalizowany.

Treść niniejszej książki dotyczy zakładu Pascala – zagadnienia reprezentującego właśnie nowożytną filozofię religii. Jest to jedna z najbardziej oryginalnych, a ponadto prostych koncepcji w dziejach humanistyki. Od blisko trzystu pięćdziesięciu lat nieodmiennie wywołuje ona żywe reakcje nie tylko specjalistów od teologii naturalnej czy w ogóle naukowców, ale także wielu osób nieobojętnych na najistotniejsze dylematy ludzkiej egzystencji. Popularność podejmowania dyskusji o zakładzie, jak to niestety nagminnie ma miejsce w tego typu sytuacjach, nie idzie jednak w parze z rzetelną znajomością omawianej problematyki. Wyjątkowo często formułowano bowiem pochopne opinie, pozytywne i negatywne, na temat znaczenia i poprawności propozycji francuskiego filozofa bez podjęcia koniecznego wysiłku ukierunkowanego na jej należyte zrozumienie.

Pierwszym i zasadniczym celem poczynionych badań stał się zatem możliwie precyzyjny opis idei przedstawionej przez Blaise’a Pascala w *Myślach*. Innymi słowy, głównym problemem badawczym było ustalenie – w świetle analizy tekstów francuskiego filozofa oraz literatury przedmiotu – właściwej formuły i sensu zakładu. Hipotezą, która wymagała weryfikacji, było przypuszczenie, że standardowe interpretacje wyводу Pascala zawierają nieścisłości, a być może nawet i poważne błędy. W przypadku pomyślnej realizacji tego etapu zaplanowano podjęcie kolejnych problemów badawczych: kwestii poprawności zakładu oraz jego znaczenia dla współczesnej refleksji filozoficznej.

Sposób filozofowania, którym posłużono się w rozważaniach przedstawionych w niniejszej pracy, najlepiej określa słowo „analityczny”. Użycie tej nazwy wymaga szerszego komentarza oraz stosownego uszczegółowienia. Deklaracja stosowania analitycznego podejścia w badaniach filozoficznych kieruje uwagę ku jednemu z najważniejszych współczesnych nurtów tej dyscypliny naukowej, ku filozofii analitycznej. Zarazem jednak deklaracja ta niekoniecznie oznacza akceptację jakiegoś określonego zbioru twierdzeń ontologicznych, epistemologicznych czy antropologicznych. Specyfiką filozofii analitycznej jest bowiem mnogość i różnorodność identyfikowanych z nią stanowisk, w ramach których mieszczą się także poglądy wzajemnie sprzeczne (na przykład idealizm i realizm czy spirytualizm i materializm).

O analitycznym charakterze zawartych w pracy badań świadczy zastosowana w nich metoda. To ona zresztą, zdaniem wielu komentatorów, stanowi najważniejszy wspólny mianownik całej filozofii analitycznej¹. Podjęte rozważania najbliższe są klasycznej analizie pojęciowej, której celem jest ujawnianie znaczeń formułowanych przez filozofów tez. Argumentacja Pascala, już choćby z powodu jej lakoniczności, a zarazem i wieloaspektowości, bez wątpienia potrzebuje tego zabiegu. Niektóre szczegółowe zagadnienia wymagały dodatkowo uwzględnienia wymiaru historycznego, gdyż rozumienie ich przez autora *Myśli* i współczesnego odbiorcę istotnie się różni.

Należy jednak zaznaczyć, że stosowanie analizy pojęciowej nie jest tożsame z ograniczeniem się do badania języka. Możliwie precyzyjne wydobywanie sensu tkwiącego w tezach filozoficznych, w tym wypadku wyrażających zakład Pascala, powinno stać się punktem wyjściowym do rozstrzygania zawartych w nich problemów. Tym niemniej przedstawione w książce rozważania z założenia cechować miała charakterystyczna dla filozofii analitycznej wstrzemięźliwość w rozwijaniu dygresji i interpretowaniu nasuwających się, ale odbiegających od głównego

¹ „Jedność filozofii analitycznej nadaje niespecyficzny dla niej przedmiot – pisze Tadeusz Szubka, przybliżając poglądy Arthura Papa – gdyż takiego ona nie ma, lecz metoda analizy, która nie prowadzi do odkrycia nowych prawd o świecie, lecz rozjaśniania to, co już o świecie skądinąd wiemy”. T. SZUBKA: *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009, s. 21.

nurtu badań, kwestii z zakresu filozofii religii, antropologii czy teorii poznania. Realizacja tego samoograniczenia się, wobec rozmachu i wieloznaczności tekstów francuskiego myśliciela, nie była zadaniem łatwym.

O filozofii Pascala, w tym także o zakładzie, pisano wielokrotnie. Wystarczy wymienić klasyczne prace Leona Brunschvicga, Louisa Lafumy, Étienne'a Gilsona, Luciena Goldmanna czy Henriego Gouhiera. Rezultaty ich badań, jakkolwiek doniosłe i interesujące, zostały jednak w niniejszej monografii niemal całkowicie pominięte. Stało się tak z określonych powodów. Prace te zawierają interpretację poglądów Pascala – co jest typowe dla filozofii kontynentalnej – w świetle przyjętych uprzednio określonych założeń ontologicznych i epistemologicznych (tomistycznych, kartezjańskich, marksistowskich). Ponadto z reguły nie podkreśla się w nich specyfiki zakładu, ale komentuje w szerszym kontekście antropologicznych lub religijnych przekonań francuskiego filozofa. Również wybór podejścia analitycznego znacznie ograniczył zakres branych pod uwagę publikacji, zarówno pod względem czasu ich wydania², jak i języka, w którym zostały napisane – dominują prace w języku angielskim.

Analizy przedstawione w niniejszej monografii są zbieżne z najczęściej obecnie stosowanym sposobem prowadzenia badań nad zakładem Pascala, który można zauważyć w dorobku takich autorów, jak Ian Hacking, Nicholas Rescher, Jeff Jordan czy Alan Hájek. Charakteryzuje go, obok zaznaczonego już braku odniesienia do prac francuskojęzycznych, także sięganie do kontekstów pozafilozoficznych i pozateologicznych: matematycznych, z zakresu teorii decyzji i teorii gier.

Warto dodać, że nad zakładem Pascala nie prowadzono jak dotąd w naszym kraju systematycznych badań, chociaż wielu wybitnych polskich filozofów zgłębiało inne zawarte w *Myślach* zagadnienia. Nie licząc niewielkiej przedwojennej książki Jerzego Burzyńskiego *Przyzwyczajenie i jego rola w religii według „Myśli” Pascala*, nie powstało dotychczas w języku polskim żadne dzieło w pełni poświęcone zakładowi.

Pierwszy rozdział niniejszej książki ma charakter wprowadzający w zasadniczą problematykę całości pracy. Kończy się on sformułowa-

² Filozofia religii w ujęciu analitycznym liczy sobie nie więcej niż kilkadziesiąt lat, por. W. HASKER: *Analytic Philosophy of Religion*. In: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religions*. Ed. W.J. WAINWRIGHT. Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 421–446.

niem zakładu Pascala w wersji, wokół której najczęściej toczą się dyskusje na jego temat. W dwóch kolejnych rozdziałach wersja ta została gruntownie przeanalizowana: najpierw jej elementy filozoficzno-teologiczne, a następnie – matematyczne i etyczne. Czwarty rozdział zawiera krytyczne omówienie tej części idei Pascala, w wielu interpretacjach całkowicie pomijanej, która dotyczy sfery praktycznych działań człowieka do idei tej przekonanego. W następnym rozdziale przedstawione zostały wyniki przeprowadzonych badań. Po ukazaniu adekwatnej, w świetle dokonanej analizy, postaci zakładu Pascala przedyskutowano problem jej poprawności oraz jej filozoficznego znaczenia. W ostatnim rozdziale zaprezentowano rozmaite próby doskonalenia pierwotnej wersji pomysłu francuskiego myśliciela oraz przykłady zastosowania zakładu do rozwiązywania różnego typu problemów decyzyjnych.

W kilku słowach pragnę podziękować osobom, których komentarze były dla mnie bardzo pomocne w trakcie prac nad tekstem i istotnie wpłynęły na jego ostateczny kształt. Trudno mi przecenić wartość uwag Księdza dr. hab. Antoniego Bartoszką z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, a zwłaszcza tych, które dotyczyły zagadnień teologicznych. Z kolei konsultacje z Panem dr. Marianem Podhorodyńskim z Instytutu Matematyki UŚ pozwoliły mi uzupełnić moje braki z zakresu podstaw królowej nauk i poczuć się pewniej w zakresie analizy problematyki probabilistycznej. Podniesieniu merytorycznego poziomu monografii znakomicie przysłużyła się także recenzja wydawnicza Pana prof. dr. hab. Ireneusza Ziemińskiego zawierająca wiele cennych uwag i sugestii. Ogromnie dziękuję również mojej żonie, Annie, której cierpliwość i wyrozumiałość wystawiane były podczas pisania książki na ciężką próbę.

Co nazywamy zakładem Pascala?



Moim celem w tej części pracy jest przedstawienie argumentacji zwanej „zakładem Pascala” – zagadnienia, które będzie przedmiotem dalszych badań. Wymaga to ukazania, przynajmniej w skrótovej formie, wybranych wątków biograficznych i historycznych. Kolejno rozważone zostaną: zarys naukowego dorobku francuskiego uczonego, jego poglądy dotyczące człowieka i religii oraz treść, opatrzona wstępnymi uwagami, tego fragmentu *Myśli*, który zawiera omawianą argumentację, a następnie zaprezentowane – w perspektywie dziejowej, to jest w okresie od XVII wieku do współczesności – najważniejsze, głównie krytyczne, oceny i komentarze odnoszące się do zakładu. Na końcu przeanalizowane będą różne jego warianty, a jeden z nich zostanie wyraźnie wskazany jako główny przedmiot przeprowadzonych w niniejszej pracy czynności badawczych.

1. Charakterystyka twórczości Pascala

Blaise Pascal (1623–1662) jest wyjątkową postacią w szeregu najwybitniejszych myślicieli epoki nowożytnej. Uzasadniają tę opinię zarówno rozległość jego twórczych dociekań, jak i znakomite osiągnięcia, które znalazły trwałe miejsce w naukowym dorobku ludzkości. Francuskiego uczonego można pod tym względem porównać ze współczesnymi mu René Descartensem i Gottfriedem W. Leibnizem.

Pascal był bez wątpienia błyskotliwym matematykiem. Jeszcze przed osiągnięciem pełnoletniości napisał *Esej o krzywych stożkowych*, wybitne dzieło z zakresu geometrii. Jest jednak nade wszystko twórcą tzw. trójkąta Pascala – algebraicznego schematu pozwalającego określić współczynniki w rozwinięciu dwumianu $(a + b)^n$, a także prekursorem rachunku różniczkowego oraz rachunku prawdopodobieństwa. Ponadto skonstruował pierwszą maszynę do liczenia – pierwowzór współczesnego kalkulatora – którą nazwał „paskalinką”¹.

¹ Por. J. BRUN: *Pascal*. Tłum. A. CHODOROWSKA-KŁOSIŃSKA. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2000, s. 14–16; J.A. CONNOR: *Pascal's Wager. The Man Who Played Dice with God*. New York: HarperCollins Publishers, 2006, s. 49–55, 137–142.

Być może jeszcze wyżej należy ocenić badania Pascala z zakresu fizyki. Zajmował się on głównie hydrodynamiką i hydrostatyką. Przeprowadził eksperyment, zwany obecnie „beczką Pascala”, który pozwolił mu dowieść ważnego twierdzenia dotyczącego ciśnienia cieczy w zamkniętym zbiorniku – „prawa Pascala”. Prowadził także badania uzasadniające, wbrew poglądom starożytnych i Kartezjusza, istnienie próżni. Napisane przez Pascala prace „wciąż zachwycają swoją rygorystycznością i uznawane są za modelowe dla dociekań empirycznych”². Ponadto wynalazł prasę hydrauliczną i udoskonalił barometr. W uznaniu zasług francuskiego myśliciela dla rozwoju fizyki jednostce ciśnienia w układzie SI nadano nazwę „paskal” i dlatego w prognozach pogody wciąż słyszymy o „hektopaskalach”.

O wszechstronności Pascala świadczy także jego pionierska idea komunikacji miejskiej. Transport osób za pomocą konnego omnibusa został starannie zaplanowany, a następnie wdrożony w 1662 roku w Paryżu i okazał się funkcjonalny³. Jest wreszcie Pascal ceniony za kunszt literacki – zwłaszcza *Myśli* i *Prowincjałki* weszły do kanonu literatury francuskiej.

Wspaniałe osiągnięcia naukowe straciły jednak w oczach Pascala niemal całą swą wartość po „nocy ognia” w 1654 roku – głębokim doświadczeniu religijnym, które całkowicie odmieniło ostatnie lata jego życia. Odtąd, ściśle związany ze środowiskiem jansenistów, oddawał się intensywnym praktykom ascetycznym. Wkrótce tragicznie podupadł na zdrowiu: już w 1657 roku uważano Pascala za śmiertelnie chorego, a w kolejnych latach jego stan stale się pogarszał⁴. W tym właśnie czasie francuski myśliciel napisał najważniejsze dzieła, w których podjął problematykę religijno-filozoficzną. Zazwyczaj są one wydawane w trzech tomach.

Pierwszemu najbardziej spójnemu tomowi nadano, jeszcze za życia Pascala, tytuł *Prowincjałki* (*Les provinciales*). Zawiera on osiemnaście

² D.C. FOUKE: *Pascal's Physics*. In: *The Cambridge Companion to Pascal*. Ed. N. HAMMOND. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 75 (to oraz wszystkie pomieszczone w prezentowanej pracy tłumaczenia cytowań z wersji oryginalnych są mojego autorstwa).

³ Uzyskany z tego przedsięwzięcia dochód Pascal przeznaczał na jałmużny. Por. J. BRUN: *Pascal...*, s. 19, 23.

⁴ Por. T. PŁUŻAŃSKI: *Pascal*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 2001, s. 23.

tekstów przedstawionych w formie „listów do mieszkańca (mieszkańców) prowincji”⁵, które francuski myśliciel sukcesywnie pisał i wydawał w latach 1656–1657. Ich tematyka koncentruje się wokół praktycznych zagadnień moralności chrześcijańskiej. Pascal w ironiczny sposób prezentuje i ośmiesza naukę współczesnych mu jezuitów, a zwłaszcza ich – jego zdaniem – urągające nie tylko duchowi nauki Jezusa, ale i zdrowemu rozsądkowi interpretacje takich zagadnień, jak intencja czynu, grzech, łaska.

Tom drugi jest zbiorem kilkudziesięciu drobnych utworów Pascala – pisanych w różnych okresach życia, z wykorzystaniem rozmaitych form narracji. Dominują wśród nich traktaty, rozprawy, listy i modlitwy, co znalazło wyraz w tytule polskiego wydania: *Rozprawy i listy*⁶. Tematyka zawartych tam tekstów oddaje bogactwo zainteresowań francuskiego myśliciela, gdyż są to prace z zakresu matematyki i fizyki (*Machina arytmetyczna*, *Rozważania ogólne nad geometrią*, *Fragmenty prac o próżni*, listy do Christiana Huyghensa i Pierre’a Fermata), wskazania moralne (*Trzy rozprawy o kondycji możliwych*), komentarze biblijne (*Skrócone dzieje żywota Jezusa Chrystusa*), analizy teologiczne (*O nawróceniu grzesznika*, *Porównanie pierwszych chrześcijan z dzisiejszymi*). Problematyce łaski Bożej Pascal poświęcił *Ecrits sur la Grâce* – dzieło niedokończone, którego treść nawiązuje do toczonych w XVII wieku sporów teologicznych.

Trzecim, najważniejszym z punktu widzenia filozofii i teologii, zachowanym⁷ tomem zawierającym teksty Pascala są *Myśli* (*Pensées*). Analizie, mimo iż nadal pobieżnej, różnych aspektów tego dzieła – biograficznych, filologicznych, edytorskich, a następnie ściśle treściowych: filozoficznych i religijnych – poświęcić należy zdecydowanie więcej miejsca, ponieważ właśnie w *Myślach* francuski uczony zamieścił argumentację, nazwaną później zakładem Pascala.

⁵ Por. B. PASCAL: *Prowincjałki*. Tłum. T. ŻELEŃSKI (BOY). Warszawa: Czytelnik, 1963.

⁶ Por. B. PASCAL: *Rozprawy i listy*. Tłum. T. ŻELEŃSKI (BOY), M. TAZBIR. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1962.

⁷ Wiele dzieł Pascala zaginęło bądź pozostało jedynie we fragmentach, jednocześnie współczesne badania sugerują, że niektóre prace, tradycyjnie przypisywane francuskiemu myślicielowi, niekoniecznie wyszły spod jego pióra. Por. M. TAZBIR: *Przypisy*. W: *Rozprawy i listy*..., s. 340, 357–360, 393, 422, 432–433, 436–440.

Biografowie Pascala nie są w pełni zgodni co do czasu powstania zamiaru napisania dzieła ani czasu realizacji poszczególnych jego części. Prawdopodobnie niedługo po rezygnacji z badań matematycznych i przyrodniczych postanowił on przygotować obszerną pracę o wyrazistym tytule *O prawdziwości religii chrześcijańskiej*. Miała to być gruntownie opracowana apologia wiary katolickiej. Swoje przemyślenia Pascal zaczął zapisywać w 1657 roku. Okresy intensywnej koncentracji wokół tworzenia zaplanowanego dzieła przeplatały się odtąd w jego życiu z wykluczającymi jakikolwiek wysiłek umysłowy stanami chorobowymi. Ostatecznie francuski myśliciel zmarł, pozostawiając dzieło, które miało stanowić jego *opus vitae*, nie tylko niedokończonym, ale i niecałkowicie opracowanym w tych fragmentach, które zdążył napisać⁸.

Myśli są książką napisaną w specyficzny sposób. Na większość fragmentów składają się jedno bądź kilka zdań (zdarzają się też jedynie równoważniki zdania), nierzadko poprzedzonych krótkim tytułem. Mają one przeważnie postać aforystyczną. Zawierają bowiem twierdzenia, dotyczące analizowanych przez francuskiego uczonego zagadnień, sformułowane w sposób charakterystyczny nie dla pracy naukowej, lecz raczej dla „poradnika życiowej mądrości”. Pascal zwykle nie ukazuje toku swego myślenia ani stosownych argumentacji, ale ogranicza się do konkluzji, do ostatecznych ustaleń. Są również fragmenty dłuższe, w których autor urozmaica narrację – wypowiada się w pierwszej osobie, korzysta z formy dialogu, cytuje (najczęściej Pismo Święte, ale także licznych filozofów i teologów) i komentuje przytoczone słowa. Kilka urywków francuski myśliciel zilustrował nieskomplikowanymi rysunkami.

Dzieło Pascala szybko stało się powszechnie znane, wręcz popularne. Do dziś o wiele częściej niż przez filozofów i teologów czytane jest przez osoby zainteresowane lekturą zawierającą pogłębione reflek-

⁸ Por. J. CHEVALIER: *Przedmowa*. W: B. PASCAL: *Myśli*. Tłum. T. ŻELEŃSKI (Boy). Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1989, s. 11–12. Warto zaznaczyć, że z tym najbardziej popularnym wyjaśnieniem faktu pozostawienia *Myśli* w stanie niedokończonym – chorobową niemocą Pascala – nie zgadza się Albert Béguin, który za decydujące uznaje charakterologiczne cechy ich autora: „[...] po gorączkowym okresie rodzenia się pomysłu i pośpiesznej jego realizacji, pierwotny entuzjazm Pascala osłabł, co było tak częste w jego pracach naukowych”. A. BÉGUIN: *Pascala portret własny*. Tłum. A. BORKOWSKA. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1963, s. 27.

sje na temat człowieka i religii. Wiele sformułowań na stałe weszło do kanonu „złotych myśli” – przykładowo: „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna”, „Człowiek jest tylko trzciną, najwęższą w przyrodzie, ale trzciną myślącą”, „Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie”, „Nie ma nic równie zgodnego z rozumem, jak to poddanie się rozumowi”, „Trzeba posiadać potrójne cechy: pirrończyka, matematyka i uległego chrześcijanina”, „Nos Kleopatry: gdyby był krótszy, całe oblicze ziemi wyglądałoby inaczej”. Walory stylistyczne *Myśli* bez wątpienia kwalifikują je jako dzieło należące do klasyki literatury pięknej, chociaż filolodzy dostrzegają naukową proveniencję maniery pisarskiej autora: „Pascal pisze zwięźle, bez emfazy, bez kokieterii stylistycznej, jest duchowo bliski epoce ładu i dyscypliny”⁹.

Pascal pracował nad *Myślami* za pomocą swoistej metody, wprost wynikającej z jego nietuzinkowej umysłowości. W przedmowie do pierwszego wydania, które przyjaciele francuskiego filozofa przygotowali po kilku latach od jego śmierci, znalazły się charakterystyczne słowa: „Pan Pascal miał doskonałą pamięć [...]. Nigdy nie zapominał tego, co się raz odcisnęło w jego myśli [...]. Nie spisał też prawie wcale głównych argumentów, jakimi się chciał posłużyć, zasad, na których zamierzał oprzeć swe dzieło. Wszystko to było tak mocno wryte w jego umyśle i w jego pamięci, że zaniedbał spisać te rzeczy, gdy jeszcze mógł”¹⁰. Wiarygodności tym słowom dodaje zdarzenie, które miało miejsce cztery lata przed jego śmiercią. Pascal w obecności najbliższych mu osób w uporządkowany sposób wyłożył kompletny plan przygotowywanej apologii. Relacja jednego z uczestników tego wykładu jest nadal kluczową wskazówką dla redaktorów kolejnych wydań *Myśli*¹¹.

Pascal zapisywał swoje przemyślenia na dużych arkuszach papieru w formie oddzielonych od siebie liniami notatek dotyczących rozmaitych zagadnień. Powstało w ten sposób niemal tysiąc fragmentów o różnej długości – od jednozdaniowych do kilkunastostronicowych. Jedynie część kartek zdołał francuski myśliciel porozcinać i następnie posegregować otrzymane arkusiki tematycznie. Czynności te dokończyli dopiero

⁹ K. DYBEL, B. MARCZUK, J. PROKOP: *Historia literatury francuskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007, s. 229.

¹⁰ Cyt. za: M. TAZBIR: *Przedmowa*. W: B. PASCAL: *Rozprawy i listy...*, s. VI–VII.

¹¹ Por. J. CHEVALIER: *Przedmowa...*, s. 18–23.

jego spadkobiercy. Większość tego oryginalnego w formie rękopisu zachowała się do dziś. Uchroniło się także kilka niebudzących wątpliwości co do swojej autentyczności fragmentów, które Pascal podyktował osobom z własnego otoczenia¹².

Trudno jednoznacznie ustalić, jaki układ *Myśli* jest najbliższy intencji ich autora. Kolejne edycje – z których za najważniejsze należy uznać wydania: „Port-Royal” (1670), Woltera (1778), Armanda-Prospera Faugère’a (1844), Léona Brunschvicga (1897, 1904), Jacques’a Chevaliera (1925), Louisa Lafumy (1951), Philippe Selliera (1976) – różnią się pod wieloma względami. Za każdym razem redaktor musiał zdecydować, jakie fragmenty¹³ i w jakim układzie włączyć do tomu.

Przedstawione tu kontrowersje wokół układu *Myśli*, a zatem i umiejscowienia w nich argumentacji dotyczącej istnienia Boga, z pewnością mogłyby stać się przedmiotem niejednego obszernego opracowania. Koncepcja przedstawionych w niniejszej pracy badań nie wymaga jednoznacznego rozstrzygnięcia problemów tego typu. Tym niemniej analiza treści zakładu Pascala wielokrotnie nawiązywać będzie do całokształtu poglądów francuskiego filozofa, których najpełniejszy wyraz znajduje się właśnie w *Myślach*. Struktura najważniejszej książki Pascala ma zazwyczaj postać dychotomiczną, zgodnie z treścią jednego z fragmentów: „Część pierwsza: Nędza człowieka bez Boga. Część druga: Szczęśliwość człowieka z Bogiem. Albo: Część pierwsza: Iż natura jest skażona, przez samą naturę. Część druga: Iż istnieje Odkupiciel, przez Pismo”¹⁴. Konsekwencją takiego podziału powinno być, jak się wydaje, oddzielenie analiz

¹² Por. ibidem, s. 12–13.

¹³ Nie jest łatwo precyzyjnie ustalić ich liczbę. Niektóre zapisy Pascala mają jedynie charakter notatek i zapewne w zachowanej postaci nie znalazłyby się w przygotowywanym dziele. Są również partie tekstu zawierające wyraźne powtórzenia i dlatego niektórzy redaktorzy postanowili w swych wydaniach nadać wybranym fragmentom formę wariantową. Nie można też wykluczyć konieczności uzupełnienia *Myśli* nowo odkrywanymi urywkami autorstwa Pascala – przykładowo, w 1962 roku przedstawiono kilkanaście nieznanych dotychczas fragmentów (por. B. PASCAL: *Rozprawy i listy...*, s. 315–319), których autentyczność, a w konsekwencji i zasadność włączenia do dzieła wymaga wielostronnych badań. Por. M. TAZBIR: *Przypisy...*, s. 432–433.

¹⁴ B. PASCAL: *Myśli...*, 73. Przypisy do *Myśli* nie kierują do stron, ale do numeru fragmentu w opisanym już wydaniu dzieła.

prowadzonych przez Pascala metodą filozoficzną od rozważań o charakterze teologicznym. Okazuje się jednak, że nawet zadanie adekwatnego przyporządkowania poszczególnych fragmentów do jednej z dwóch części dzieła nie jest proste w realizacji i dlatego określony urywek w różnych wydaniach *Myśli* miewa zupełnie odmienną lokalizację.

Najważniejszym zagadnieniem, które podjęte zostało w pierwszej części książki, zatytułowanej w edycji Chevaliera *Człowiek bez Boga*, jest ludzka kondycja. Pascal stara się wszechstronnie rozważyć miejsce człowieka we wszechświecie oraz jego możliwości poznawcze. Podkreśla liczne ograniczenia ludzkiej natury, ale potrafi również zauważyć jej wielkość. Autor *Myśli* ukazuje napięcie między sferą racjonalną osoby a „porządkiem serca”, między jej pragnieniami a możliwościami, między jej cielesnym a duchowym wymiarem.

Właśnie błyskotliwie sformułowane¹⁵ analizy antropologiczne przyniosły *Myślom* wielką popularność, której trudno oczekiwać od standardowo napisanego dzieła filozoficznego czy teologicznego. Przyczyniło się to jednak, zapewne wbrew intencjom autora, do nadmiernego akcentowania w całokształcie poglądów Pascala treści ukazujących niedostatki i antynomie natury ludzkiej. „Podczas lektury *Myśli* nie powinno się poza tym zapominać, że tylko pierwsza część *Apologii* (a raczej wstęp do niej) została przez Pascala prawie całkowicie opracowana, toteż nabiera znaczenia nazbyt wielkiego w porównaniu z tym, jakie miałyby w zamierzonej całości; nazbyt się wysunęła na pierwszy plan”¹⁶.

Druga – mniej znana, chociaż od pierwszej obszerniejsza – część *Myśli* ma charakter w przeważającej mierze apologetyczny; Chevalier nadał jej tytuł *Człowiek z Bogiem*. Pascal na samym jej wstępie wskazuje na istnienie fundamentalnego, uniwersalnego dla każdego człowieka dążenia – dążenia do szczęścia. Jego realizacja przyjmowała w dziejach ludzkości rozmaite formy. Na szczególną uwagę, zdaniem francuskiego filozofa, zasługują wszelako tylko systemy filozoficzne oraz religie. Te pierwsze jednak zawsze okazują się – w świetle ułomności naturalnych władz poznawczych człowieka – niepełne i niewiarygodne, a zatem ostatecznie

¹⁵ „*Myśli* Pascala, podobnie jak później wiele tekstów Nietzschego, brzmią w ucho osoby, która pragnie się na nich skupić, niczym grzmot następujący po błyskawicy”. J. BRUN: *Pascal...*, s. 9.

¹⁶ J. CHEVALIER: *Przedmowa...*, s. 26.

zawodne. Droga do szczęścia wiedzie jedynie przez kontakt z Bogiem, którego prawdziwie ukazuje wyłącznie religia chrześcijańska.

Pascal szeroko analizuje różne aspekty chrześcijaństwa pod względem jego autentyczności i wiarygodności. Kolejno przedstawia najważniejsze i, jak uważa, w pełni przekonujące argumenty za nieomylnością nauki głoszonej przez Kościół katolicki. Należą do nich: dzieje narodu wybranego, starotestamentowe proroctwa, życie Jezusa, cuda dokonane przez Jezusa oraz w Jego imię, działalność apostołów, historia Kościoła, zasady moralności chrześcijańskiej. Pascal nie tylko dowodzi prawdziwości doktryny chrześcijańskiej, ale wykazuje także niepełność, a nawet fałszywość pozostałych religii (judaizmu, islamu, religii Wschodu). Krytycznie odnosi się również do innych niż katolickie wyznań chrześcijańskich.

Ta część *Myśli* jest wysoko ceniona przez przedstawicieli teologii fundamentalnej, którzy odnajdują w niej wiele wartościowych, chociaż niekompletnie opracowanych argumentacji. Francuski filozof powszechnie uważany jest za jednego z prekursorów współczesnych badań nad wiarygodnością chrześcijaństwa. „[...] Pascal nie był [...] – pisze Marian Rusecki – teologiem w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale wielu apologetów oraz apologetyków powoływało się i powołuje na jego myśl apologetyczną, zwłaszcza gdy idzie o sposób uzasadniania prawdziwości religii chrześcijańskiej, rodzaj stosowanych w niej argumentów oraz rolę cudu w tym procesie”¹⁷. Autora *Myśli* uważa się za „twórcę metody psychologicznej w apologetyce”¹⁸.

Myśli już od pierwszego wydania stały się dziełem powszechnie znany: chętnie czytany i żywo dyskutowany. Właśnie dzięki tej książce uważa się jej autora nie tylko za wybitnego matematyka i fizyka, ale i wyjątkowego przedstawiciela humanistyki. Warto podkreślić oryginalność idei Pascala, które – pomimo jasno ukazywanych przez autora *Myśli* inspiracji filozoficznych, religijnych i literackich – pozostają wyraźnie odrębne od wszelkich wcześniejszych poglądów i świadczą o nietuzinkowej umysłowości francuskiego myśliciela. Symptomatyczny jest brak wybitnych kontynuatorów rozstrzygnięć, które przedstawił albo jedy-

¹⁷ M. RUSECKI: *Traktat o cudzie*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006, s. 212.

¹⁸ W. KWIATKOWSKI: *Apologetyka totalna*. T. 1. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie, 1961, s. 160.

nie zarysował w *Myślach*: „[...] o ile chętnie używa się przymiotnika *pascalski*, o tyle słowo *pascalizm* w ogóle nie istnieje, chociaż potocznie posługujemy się takimi pojęciami, jak kartezjanizm, spinozizm, kantyzm, heglizm”¹⁹. Można przypuszczać, że ten stan rzeczy wynika zarówno z oryginalności filozoficznej spuścizny Pascala, jak i z jej niekompletności oraz wieloznaczności. W niczym nie zmienia to faktu, że chociaż od pierwszego wydania najważniejszego dzieła Pascala minęło bez mała trzy i pół stulecia, to siła oddziaływania jego poglądów na szeroko pojętą kulturę jest wciąż imponująca i niezmienna.

2. Antropologiczne i teologiczne poglądy Pascala

Z zarysowanej już wstępnie treści najistotniejszego dzieła Pascala warto szerzej uwypuklić problematykę, która bezpośrednio wiąże się z badaniami prezentowanymi w niniejszej pracy. Szczególnej wagi nabiera wyłaniająca się z *Myśli* koncepcja człowieka, a także sposób rozumienia wielu kwestii wiążących się z dyskutowanymi ówczesnie stanowiskami teologicznymi.

Warto przywołać filozoficzne źródła poglądów Pascala. Na początku swojej pracy twórczej był on z pewnością pod wielkim wpływem myśli Kartezjusza. Cenił jego krytycyzm, metodyczność oraz przekonanie o konieczności upodobnienia całej nauki do matematyki. Po okresie fascynacji – widocznym chociażby w pracach z zakresu algebry, geometrii i fizyki – Pascal przeżył jednak silne rozczarowanie kartezjanizmem, czemu wielokrotnie dał wyraz w *Myślach*²⁰. Inną ważną inspiracją były idee sceptycyzmu: starożytnego, nazywanego przez francuskiego filozofa pirronizmem²¹, oraz nowożytnego, które Pascal znajdował w maksymach Michela de Montaigne’a. Niektóre przyjęte przez sceptyków rozstrzygnięcia autor *Myśli* zaaprobował, inne – krytykował i odrzucał²².

¹⁹ J. BRUN: *Pascal...*, s. 8.

²⁰ „Napisać przeciwko tym, którzy zgłębiają nauki: Kartezjusz”, „Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi; rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga”, „Kartezjusz bezużyteczny i niepewny”. Por. B. PASCAL: *Myśli...*, 193–195.

²¹ Pascal nie przedstawia poglądów określonych reprezentantów sceptycyzmu (w tym Pirrona), jedynie przypisuje je, w formie bardzo ogólnej, całej szkole.

²² Por. B. PASCAL: *Myśli...*, 76–79, 185–187, 228, 348, 380–389, 438.

Treści najbardziej doniosłe z punktu widzenia antropologii zawarte są w pierwszej części *Myśli*. Pascal rozpoczyna od refleksji nad miejscem człowieka we wszechświecie. Francuski filozof zauważa, że osobie, która podejmuje namysł nad istotą rzeczywistości, przede wszystkim narzuca się jej bezmiar, nieograniczoność. Autor *Myśli* pisze w związku z tym o dwóch nieskończonościach. Jedna z nich dotyczy wymiaru makro: „Cały ten widzialny świat jest jeno niedostrzegalną drobiną na rozległym łonie natury. Żadna idea nie zdoła się do tego zbliżyć. Darmo byśmy piętrzyli nasze pojęcia poza wszelkie dające się pomyśleć przestrzenie; rodzimy jeno atomy w stosunku do rzeczywistości rzeczy”²³. Przekonanie o ogromie kosmosu trudno uznać za szczególnie oryginalne, gdyż jest ono od dawna silnie zakorzenione w filozoficznym oglądzie rzeczywistości²⁴ oraz w myśleniu religijnym²⁵. Bardziej zwraca uwagę druga wyróżniona przez Pascala nieskończoność – ukrywająca się w skali mikro: „Ale jeśli [człowiek – M.W.] chce oglądać inny cud, równie zdumiewający, niech zbada to, co zna najdrobniejszego. [...] Niechaj ujrzy tam nieskończoność światów, z których każdy ma swój firmament, swoje planety, swoją ziemię – w tej samej proporcji, co świat widzialny; [...] niech się zgubi w tych cudach równie zdumiewających w swej małości, jak inne w swym bezmiarze”²⁶. Stwierdzenie realności i niepoznawalności obu tych nieskończoności skłania autora *Myśli* do wniosku o znikomości bytu ludzkiego: „Ostatecznie bowiem czymże jest człowiek w przyrodzie? Nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośredkiem między niczym a wszystkim”²⁷.

Zawężenie ludzkich możliwości do badania jedynie pewnego, nawet bardzo ograniczonego wycinka rzeczywistości wcale nie musiałoby

²³ Ibidem, 84.

²⁴ Przykładowo, większość presokratyków w ogóle nie podejmowała kwestii antropologicznych, gdyż dominowało przekonanie o ich znikomym znaczeniu w porównaniu z problematyką kosmologiczną.

²⁵ Oddaje to chociażby psalmista: „Gdy patrzę na Twe niebo, dzieło Twych palców, księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził: czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?” (Ps 8,4–5). Cytaty z Biblii pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Oprac. ZESPÓŁ BIBLISTÓW POLSKICH. Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum, 1989.

²⁶ B. PASCAL: *Myśli...*, 84.

²⁷ Ibidem.

oznaczać braku kompetencji poznawczych. Dopuszczalne jest przecież założenie, że rzetelna analiza dostępnych człowiekowi obiektów czy zjawisk pozwoliłaby orzekać – oczywiście w zgodzie z naukowymi metodami ekstrapolacji rezultatów poznania – na temat całości wszechświata. Tej nadziei Pascal zdecydowanie zaprzecza i zarazem stara się dowieść zasadniczej i nieusuwalnej zawodności ludzkiego poznania.

Przede wszystkim człowiek nie może ufać swoim możliwościom percepcyjnym. Nasze poznanie zmysłowe jest ograniczone, odbieramy tylko wąski, wynikający z biologicznych uwarunkowań organizmu zakres bodźców²⁸. Ponadto spostrzeżenia, ukazując zwykle tylko jeden aspekt poznawanego przedmiotu, „mylą” i „oszukują” intelekt człowieka²⁹. Krytyczna ocena danych zmysłowych nie może dziwić w przypadku filozofa tak silnie jak autor *Myśli* osadzonego w realiach XVII wieku, doskonale znającego skrajny racjonalizm Kartezjusza i Barucha Spinozy. Zaskakująca jest dopiero argumentacja Pascala wymierzona w sprawność procesów myślowych.

Zawodne okazuje się, według autora *Myśli*, ludzkie pragnienie koncentracji na analizowanych przez rozum zagadnieniach. Uwagę człowieka bardzo łatwo zaburzyć: „Nie trzeba huku dział, aby gmatwać jego myśli, wystarczy szelest chorągiewki na dachu albo skrzyp krążka. Nie dziwcie się, jeśli w tej chwili nie rozumuje dobrze: mucha brzęczy mu koło uszu”³⁰. Równie niedoskonała jest ludzka pamięć, w dużej mierze – zdaniem Pascala – mimowolna, zachowująca przypadkowe, niepotrzebne treści, a nawet treści te zniekształcająca³¹. Najostrzej francuski filozof krytykuje jednak wyobraźnię, którą nazywa „nauczycielką błędu i fałszu” oraz „nieprzyjaciółką rozumu”. Zamiast twórczo wspierać proces poszukiwania prawdy, wyobraźnia w nieuprawniony sposób podporządkowuje sobie całość myślenia, kreuje fałszywy obraz rzeczywistości, umacnia irracjonalne uprzedzenia i stereotypy³².

²⁸ Por. ibidem.

²⁹ Por. ibidem, 92–94.

³⁰ Ibidem, 95.

³¹ Por. ibidem, 98–100.

³² Szerzej o Pascalowskiej analizie wyobraźni pisałem w: M. WÓJTOWICZ: *Nauczycielka błędu i fałszu, nieprzyjaciółka rozumu – kilka uwag o Pascalowskiej krytyce wyob-*

Co więcej, intelekt człowieka zawsze funkcjonuje w kontekście rozmaitych „namiętności” – samorzutnych stanów emocjonalnych oraz nieuporządkowanych dążeń woli. Pascal pisze o permanentnej wojnie domowej między rozumem a namiętnościami, która – pomimo wszelkich wysiłków osób, które postanowiły wyrażnie opowiedzieć się po jednej ze stron: rozumu (racjoniści, naukowcy) bądź namiętności (hedoniści) – okazuje się nierozstrzygnięta: „[...] zawsze pozostaje rozum, który piętnuje niskość i niegodziwość namiętności i mąci spokój tych, co im się poddają; i zawsze namiętności zostają żywe w tych, którzy chcą się ich wyrzec”³³.

Dokonaną przez Pascala analizę ograniczeń ludzkich władz poznawczych można interpretować jako wyraz epistemologicznie dojrzałych, krytycznych przekonań. Takie odczytanie *Myśli* świadczyłoby o przyjęciu przez ich autora ostrożnej postawy naukowca, który – wzorem choćby Francisa Bacona czy Kartezjusza – metodycznie, w zdyscyplinowany sposób zmierza do prawdy z całą świadomością rozmaitych przeszkód, idoli, zwodzeń złośliwego ducha, które proces ten spowalniają i komplikują. Ostatecznie jednak dawałoby to nadzieję na pozyskanie interesującej badacza wiedzy, choćby nawet miało się to dokonywać długotrwale i mozolnie. Ten charakterystyczny dla nowożytnej filozofii pogląd znalazł wyraz w matematycznych i przyrodniczych badaniach Pascala. Jednakże w *Myślach* wprost podważa on ludzkie możliwości rozumienia rzeczywistości i wielokrotnie pisze o nieusuwalnej słabości i nędzy człowieka³⁴. Podstawą do tej skrajnej opinii jest niemoc w znajdowaniu rozwiązań najważniejszych, zdaniem francuskiego filozofa, problemów: religijnych i moralnych³⁵.

raźni. W: *Światłocienie wyobraźni*. Red. Sz. WRÓBEL. Kalisz: Wydział Pedagogiczno-Artystyczny UAM w Poznaniu, 2008, s. 41–49.

³³ B. PASCAL: *Myśli...*, 317.

³⁴ Kondycję ludzką można określić jako stan permanentnej niepełnosprawności, por. M. WÓJTOWICZ: *Powszechna niepełnosprawność człowieka w „Myślach” Pascala*. W: *Osoby niepełnosprawne w życiu społeczeństwa i Kościoła*. Red. A. BARTOSZEK i D. SITKO. Katowice–Ruda Śląska: Wydawnictwo Biblos, 2003, s. 17–30.

³⁵ „Próżność nauk. – Wiedza rzeczy zewnętrznych nie okupi w chwilach rozterki niewiedzy moralnej”. B. PASCAL: *Myśli...*, 196.

Niemniej jednak Pascal zauważa w człowieku także wielkość. Wynika ona z samoświadomości, z unikatowej w skali całego świata zdolności do autorefleksji: „Człowiek jest tylko trzciną, najwęższą w przyrodzie, ale trzciną myślącą. [...] Cała nasza godność spoczywa tedy w myśli”³⁶. Tylko ludzie potrafią zauważyć i zaakceptować swoje ograniczenia i tym przewyższają wszystkie inne, nawet o wiele lepiej przystosowane byty przyrodnicze. Przywodzi to na myśl Sokratejskie „wiem, że nic nie wiem” – wielkością człowieka jest zdolność do krytycznej oceny własnej wiedzy, a faktycznie niewiedzy.

Przyjęta przez Pascala koncepcja trwałych ograniczeń człowieka ma poważne konsekwencje epistemologiczne. Prawda okazuje się osiągalna dla ludzkiego rozumu tylko w nieznacznej części: „Nasz rozum przyjmuje w porządku rzeczy poznawalnych to samo miejsce, co ciało nasze w rozmiarach przyrody”³⁷. Autor *Myśli* w dużej mierze zakwestionował możliwość zdobycia wiedzy o rzeczywistości. Dla problematyki poruszanej w niniejszej pracy szczególnie istotna jest jego wysoce nieufna postawa wobec badań z zakresu teologii naturalnej, a więc dotyczących istnienia Boga, Jego przymiotów czy przekonań religijnych człowieka.

Mogłoby się wydawać, że francuski filozof przyjmuje skrajnie sceptyczną postawę. W *Myślach* istotnie znajduje się wiele nawiązań do Pirrona, Epikteta oraz Montaigne’a. Zakwestionowanie możliwości poznania rozumowego nie jest jednakże ostatecznym wnioskiem Pascala, ale – w pewnym sensie – punktem wyjściowym. Owszem, należy zrezygnować z prób dotarcia do prawdy za pomocą intelektu (właściwym krokiem jest „poddanie się” rozumowi³⁸), ale tylko po to, aby otworzyć się na inny sposób poznania – na rzeczywistość serca. Właśnie serce potrafi nie tylko uchwycić niedostępne rozumowi „pierwsze zasady” (przestrzeń, czas, ruch, liczbę)³⁹, ale również poznać prawdy religijne: „Boga czuje serce, nie rozum”⁴⁰. Koncepcja dwóch porządków poznania, rozumu i serca, to jedno z najczęściej dyskutowanych zagadnień filozofii Pascala⁴¹.

³⁶ Ibidem, 264.

³⁷ Ibidem, 84.

³⁸ Por. ibidem, 461–466.

³⁹ Por. ibidem, 479.

⁴⁰ Ibidem, 481.

⁴¹ Kwestia ta zostanie szerzej podjęta w dalszych partiach niniejszej pracy.

Francuski myśliciel finalnie opowiada się zatem przeciwko sceptycyzmowi. Człowiek może poznać prawdę, chociaż dokonuje się to poza drogą wytyczoną przez naukę, a zwłaszcza poza jej siedemnastowiecznym, wysoce zracjonalizowanym modelem. Przy czym Pascal wielokrotnie w *Myślach* podkreśla, że za najważniejsze uważa rozstrzygnięcie kwestii egzystencjalnych i religijnych, w tym takich, które zazwyczaj pozostawały poza zakresem dociekań przedstawicieli głównego nurtu nauki.

Jeszcze jeden wymiar antropologii Pascala trzeba koniecznie zaakcentować ze względu na jego oryginalność oraz znaczenie dla dalszych analiz. Chodzi o koncepcję podziału dóbr, najpełniej wyrażoną w 829. fragmencie *Myśli*. Władysław Tatarkiewicz w swoim artykule *Porządek dóbr: studium z Pascala* dowodzi, że zagadnienie to stanowi centrum pozwalające ześrodkować różnorodne treści najważniejszej książki francuskiego filozofa⁴². Autor *Myśli* dzieli całość rzeczywistości na trzy porządki (*ordre*), które tworzą ściśle określoną hierarchię. Na najniższym poziomie znajdują się ciała, na wyższym – umysły, na najwyższym zaś – miłość.

Dwa niższe porządki, które Pascal określa także jako porządek zmysłów i porządek rozumu, są zgodne z metafizycznym dualizmem Kartezjusza. W duchu filozofii autora *Rozprawy o metodzie* jest także całkowite odseparowanie obu tych sfer. Pascal dodaje jednak trzeci porządek, obdarzony specjalną kompetencją poznawczą, który nazywa miłością lub sercem. Trychotomia ta nie dotyczy jednak tylko rzeczywistości, ale także człowieka, którego istota – stanowiąc przez to wyjątek wśród wszystkich bytów – partycypuje w każdym z trzech wymiarów. Tak określona struktura bytu ludzkiego nawiązuje do dobrze znanej koncepcji antropologicznej, której źródła można odnaleźć w Biblii⁴³. W myśl tej koncepcji w człowieku wyróżnia się właśnie trzy zasadnicze sfery: ciało, psychikę (duszę) i ducha.

Oryginalność poglądu Pascala polega chociażby na tym, że nie tylko kompletnie oddziela od siebie wyróżnione porządki, ale również ocenia

⁴² Por. W. TATARKIEWICZ: *Pisma z etyki i teorii szczęścia*. Wrocław–Warszawa–Kra-ków: Ossolineum, 1992, s. 91.

⁴³ „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Tes 5,23).

je jako niewspółmierne: „Wszystkie ciała, strop niebieski, gwiazdy, ziemia i jej królestwa nie mogą się równać wartością z żadną myślą; ona zna to wszystko i siebie; a ciała nie znają nic. Wszystkie ciała i wszystkie umysły razem, i wszystkie ich twory nie są warte najmniejszego drgnienia miłości: jest bowiem z dziedziny nieskończenie wyższej”⁴⁴. Stanowisko to ma doniosłe konsekwencje dla filozofii praktycznej. Następstwem tezy stwierdzającej, że wartości związane z niższym porządkiem, bez względu na ich cechy ilościowe czy jakościowe, są nieskończenie mniej cenne niż jakakolwiek wartość wyższego rzędu, jest prosta dyrektywa etyczna: „Ostatecznie więc tylko dobra najwyższego porządku godne są uznania i miłości, tylko one powinny być celem postępowania. Nawet to, że dobra niższych porządków istnieją na pewno, a dobra najwyższe nie, nie może zmienić tego, że jedynie dobra najwyższe powinny być celem postępowania. Ta jedyna powszechna reguła każe zabiegać o najwyższe dobro miłości, wystrzegać się wszystkich dóbr innych, dóbr rzekomych”⁴⁵. W takim duchu – uznając koncepcję trzech porządków za kluczową dla zrozumienia Pascala, w tym jego zakładu – interpretuje poglądy francuskiego myśliciela również Leslie Armour⁴⁶.

Właśnie jednoczesne uczestniczenie człowieka w trzech zupełnie odmiennych od siebie aspektach rzeczywistości, a także wspomniane wcześniej współistnienie w nim nędzy i wielkości powoduje, że obraz natury ludzkiej wyłaniający się z pierwszej części *Myśli* jest pełen paradoksów, a nawet sprzeczności⁴⁷. „Cóż za monstrum jest tedy człowiek? Cóż za osobliwość, co za potwór, co za chaos, co za zbieg sprzeczności, co za dziw! Sędzia wszechrzeczy – bezrozumny robak ziemny; piastun prawdy – zlew niepewności i błędu; chluba i zakała wszechświata. Kto rozplącze ten zamęt”⁴⁸. Nic zatem dziwnego, że samopoznanie,

⁴⁴ B. PASCAL: *Myśli...*, 829.

⁴⁵ W. TATARKIEWICZ: *Pisma z etyki...*, s. 105.

⁴⁶ Por. L. ARMOUR: „*Infini Rien*”. *Pascal's Wager and the Human Paradox; Gambling on God*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1993, s. 3–4, 27–44.

⁴⁷ Zbigniew Drozdowicz podzielił je na antynomie ludzkiego myślenia oraz działania. Por. Z. DROZDOWICZ: *Antynomie Pascala*. Poznań: Kantor Wydawniczy SAWW, 1993, s. 14–78.

⁴⁸ B. PASCAL: *Myśli...*, 438.

zdobycie wiedzy o własnej kondycji prowadzi człowieka do rozdarcia wewnętrznego, duchowych rozterek, lęku egzystencjalnego. W *Myślach* znajdziemy ponadto wiele fragmentów ukazujących zagubienie osoby w obcej, niezrozumiałej dla niej rzeczywistości. Ten sposób myślenia o naturze ludzkiej całkowicie odbiegał od poglądów filozofów współczesnych Pascalowi. Znalazł jednak żywy oddźwięk u wielu pokoleń czytelników, którym *Myśli* pomogły zidentyfikować, a może i nieco lepiej zrozumieć własne przeżycia, doświadczenia, stany wewnętrzne. Francuski filozof powszechnie uważany jest – obok biblijnego Koheletha czy Augustyna – za jednego z prekursorów filozofii egzystencji.

Przedstawione w dużym skrócie najważniejsze elementy antropologii Pascala wymagają istotnego dopełnienia. Otóż treści filozoficzne niejako dostosowane są do zagadnień, które szczególnie zajmowały francuskiego myśliciela, to jest do zagadnień religijnych. Można nawet zaryzykować przypuszczenie o wtórności antropologicznej refleksji autora *Myśli* wobec przyjętych uprzednio rozstrzygnięć teologicznych. Jedną z przesłanek pozwalających taką tezę wysunąć jest analiza biografii Pascala. Nie podejmował on kwestii filozoficznych przed przełomowym momentem w swoim życiu duchowym, który z osoby o dość powierzchownej religijności uczynił człowieka gorliwie wierzącego.

Przedstawienie teologicznych przekonań Pascala wymaga przybliżenia doktryny jansenizmu. Jej twórcą był biskup Ypres, Janseniusz. W swoim dziele *Augustinus* przedstawił on, opierając się na ideach Augustyna, poglądy dotyczące wielu istotnych elementów nauki chrześcijańskiej. Najważniejsze z nich dotyczyły pesymistycznej koncepcji całkowicie zepsutej przez grzech pierworodny natury ludzkiej oraz predestynacji – przeznaczenia przez Boga do zbawienia jedynie niektórych ludzi: „Chrystus nie umarł za wszystkich, lecz tylko za tych, którym daje łaskę skuteczną”⁴⁹. Etycznym stanowiskiem jansenistów był rygoryzm, wyrażający się między innymi ograniczaniem częstości przyjmowania Komunii św.⁵⁰.

⁴⁹ *Encyklopedia katolicka*. T. 7. Red. S. WIELGUS i in. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1973–, s. 992.

⁵⁰ Por. L. KOŁAKOWSKI: *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*. Tłum. I. KANIA. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994, s. 89–95.

Głosili także konieczność odizolowania się od świata i rezygnacji z działalności publicznej.

W wieku XVII rozgorzał spór doktrynalny między jansenistami a jezuitami. Głównym przedmiotem konfliktu obu tych katolickich środowisk były wyraźnie odmienne poglądy na sprawy moralne, a zwłaszcza wobec problemu możliwości przekraczania przykazań w konkretnych sytuacjach życiowych. Jezuita najczęściej opowiadali się za probabilizmem, w myśl którego dopuszczano odstępstwa od zasad moralnych w przypadku zaistnienia nawet mało prawdopodobnej, ale poważnej i słusznej racji⁵¹. Przedstawicielom Towarzystwa Jezusowego zarzucano także oparty na wątpliwej kazuistyce laksyzm, zgodnie z którym sankcjonowano postępowanie poparte niemal dowolną godziwą racją. Janseniści z kolei nie dopuszczali żadnych odstępstw od literalnie rozumianych zasad etycznych. Warto zaznaczyć, że oba stanowiska zostały przez Kościół odrzucone, a oficjalną katolicką doktryną moralną stał się ekwiprobabilizm, który dla odstąpienia od przykazań wymaga racji tak samo albo niemal tak samo prawdopodobnej, jak racja związana z literą prawa⁵².

Kwestię sporną stanowi, czy Pascal był jansenistą. Pewne natomiast jest to, że ostatnie lata swego życia spędził w głównej siedzibie zwolenników nauk Janseniusza, w podparyskim Port-Royal, i na pewno ulegał ich wpływowi. Oddziaływania te są niewątpliwie bardzo silnie widoczne w *Ecrits sur la Grâce*⁵³, *Prowincjałki* zaś stały się najskuteczniejszą bronią jansenistów w walce z przypisywanym jezuitom laksyzmem. Niektórzy biografowie twierdzą, że Pascal po okresie fascynacji jansenizmem wyraźnie się od niego zdystansował, o czym świadczyć ma wiele fragmentów *Mysli*⁵⁴. Trudno tę kwestię jednoznacznie rozstrzygnąć. Z jednej strony, Pascal wypowiada się przeciwko jansenistycznej koncepcji łaski⁵⁵, a nawet wykazuje wyższość teologii jezuitów nad jansenistyczną, gdyż ta ostatnia jest nazbyt jednowymiarowa⁵⁶. Z drugiej jednak strony, w *Mysłach* znajdziemy aluzje do ówczesnych kontrowersji doktrynal-

⁵¹ Por. *Encyklopedia katolicka*. T. 16. Red. E. GIGILEWICZ i in., s. 410.

⁵² Por. *ibidem*, T. 4. Red. R. ŁUKASZYK i in., s. 870.

⁵³ Por. L. KOŁAKOWSKI: *Bóg nam nic...*, s. 141–146.

⁵⁴ Por. J. CHEVALIER: *Przypisy...*, 487.

⁵⁵ Por. B. PASCAL: *Mysli...*, 645.

⁵⁶ Por. *ibidem*, 790.

nych, które trudno odczytać inaczej niż jako wyraźne opowiadanie się francuskiego filozofa po stronie środowiska z Port-Royal⁵⁷.

Sposób ujmowania natury ludzkiej w dziełach Pascala bez wątpienia nosi liczne ślady antropologii Augustyna i jansenistów. Uwidacznia się to w jednoczesnym podkreślaniu nicości i wielkości człowieka, zwłaszcza w kontekście religijnym: „[...] sam z siebie mam jeno nędzę i grzech”⁵⁸; „[...] są dwie prawdy wiary jednakowo stałe: jedna, iż człowiek w stanie stworzenia lub w stanie łaski jest wyniesiony ponad całą naturę, niejako upodobniony do Boga, i uczestniczy w Jego bóstwie, druga, iż w stanie skażenia i grzechu osunął się z tego stanu i stał się podobny bydłom”⁵⁹.

Człowiek ma w sobie, zdaniem Pascala, nieodparte pragnienie jedności z Bogiem, ale zarazem poczucie własnej znikomości i kruchości: „Skończoność unicestwia się w obliczu nieskończoności i staje się czystą nicością. Tak nasz duch w obliczu Boga: tak nasza sprawiedliwość w obliczu sprawiedliwości boskiej”⁶⁰. Próby kontaktu ze Stwórcą, który pozostaje skryty przed ludzkimi władzami poznawczymi, rodzą lęk i poczucie bezradności. Rzeczywistość wiary jest dla autora *Mysli* pełna paradoksów – łączy zaangażowanie z oczekiwaniem, miłość z cierpieniem, ekstazę z rozpacą.

Jansenistyczny jest pesymizm, którym przepojone są teologiczne rozważania francuskiego filozofa. Nieprzypadkowo Leszek Kołakowski swoje refleksje nad *Myśłami* zatytułował *Smutna religia Pascala*⁶¹. Jeśli człowiek odrzuca pokusę grzesznego, pełnego rozrywek⁶² życia i wstępuje na drogę życia duchowego, może być pewny rozczarowań, trudności i rozterek. Wówczas rzeczywistość ziemską ujawnia mu całą swą pustkę i skłania do porzucenia „światowości”, do wyłącznego skupienia się na dobrach nadprzyrodzonych.

⁵⁷ Por. ibidem, 664, 800, 802–804.

⁵⁸ Ibidem, 732.

⁵⁹ Ibidem, 438.

⁶⁰ Ibidem, 451.

⁶¹ Por. L. KOŁAKOWSKI: *Bóg nam nic ...*, s. 141.

⁶² Por. B. PASCAL: *Myśli...*, 198–218.

3. 451. fragment *Myśli*

Tematem niniejszej pracy jest szczególny fragment najważniejszego dzieła francuskiego filozofa, zawierający argumentację dotyczącą problematyki istnienia Boga, a zwany najczęściej „zakładem Pascala” (*le pari de Pascal*). Warto zaznaczyć, że Chevalier podważa zasadność tego określenia, przypominając, że sam autor *Myśli* nie tylko go nie używał, lecz nawet owemu fragmentowi, zapewne nie bez racji, nadał odrębny tytuł: *Nieskończoność – nic*⁶³. Słowo „zakład” kojarzy się ze sporem, z wyraźną różnicą zdań między adwersarzami oraz z przewidywaną wygraną lub przegraną (zyskiem lub stratą). Tego typu elementy fragment ten bez wątpienia zawiera, ale „zakład” sugeruje coś więcej: uporczywe pozostawanie oponentów przy swoim zdaniu, a także jasne ustalenie konsekwencji, na jakie godzą się obie strony sporu po ustaleniu stanu faktycznego w kontrowersyjnej sprawie⁶⁴. Powyższych, koniecznych warunków „zakładania się” w tekście Pascala nie znajdziemy. Tym niemniej, w dalszej części niniejszej pracy, mając na względzie silne zakorzenienie tej nazwy w tradycji filozoficznej, analizowany wywód będzie określany jako „zakład Pascala”, mimo że z właściwym zakładaniem się ma niewiele wspólnego.

Omawiany urywek *Myśli* „Składa się z dwóch kartek papieru zapisanych po obu stronach ręcznym pismem we wszystkich kierunkach. Jest pełen miejsc wymazanych, poprawek i dopisków. [...] Trwają niekończące się spekulacje dotyczące tego, kiedy i jak Pascal napisał te dwie strony”⁶⁵. Fragment ten był rozmaicie lokalizowany w kolejnych edycjach dzieła. Pierwotnie za słuszne uważano odseparowanie zawartego w nim rozumowania od pozostałych treści: „[...] traktowano je jako odrębną całość, marginesowo nieomal, wskutek czego sprawiało ono wrażenie sofizmu”⁶⁶. W późniejszych wydaniach zakład zwykle umieszczany jest w środku-

⁶³ Por. J. CHEVALIER: *Przedmowa...*, s. 24.

⁶⁴ Konsekwencje zakładu mogą dotyczyć obu stron (np. gdy przegrany jest zobowiązany do zapłacenia wygranemu określonej kwoty pieniężnej) albo tylko jednej (np. gdy przegrany zobowiązuje się do wykonania jakiejś przykryj, wstydlivej czynności).

⁶⁵ I. HACKING: *The Emergence of Probability*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, s. 63.

⁶⁶ J. CHEVALIER: *Przedmowa...*, s. 25.

wych partiach *Myśli*. I tak, Brunschvicg nadaje temu fragmentowi numer 233. (przy liczbie wszystkich fragmentów wynoszącej 958), Lafuma – 418. (na 993), Sellier – 680. (na 812). Takie umiejscowienie uzasadniano głównie zgodnością z porządkiem zastanym w uznanych za wiarygodne rękopisach francuskiego myśliciela oraz z chronologią powstawania poszczególnych partii tekstu. Chevalier natomiast – zgodnie ze wspomnianą już relacją słuchacza wykładu, podczas którego Pascal zarysował układ zaplanowanego dzieła – zdecydował się ulokować zakład na początku drugiej części *Myśli* i nadać mu numer 451. (na 840 fragmentów).

Komentatorzy i interpretatorzy zakładu przyjmują względem niego zazwyczaj jedno z dwóch możliwych podejść. Według pierwszego omawiany fragment stanowi argumentację kompletną, to jest niewymagającą osadzenia jej w szerszym kontekście uzasadnień czy poglądów. W drugim podejściu akcentuje się konieczność rozumienia zakładu jako elementu pewnej całościowej koncepcji człowieka, a zwłaszcza jego odniesienia do Boga, którą Pascal nakreślił najwyraźniej w pierwszej części *Myśli*. Właśnie to nastawienie badawcze wyznaczać będzie główny kierunek analizy w niniejszej pracy. Uznanie zasadności kontekstualnej linii interpretacji czyni bardzo istotnym zasygnalizowany tu jedynie problem lokalizacji poszczególnych treści w strukturze *Myśli*. Niestety, aktualny stan badań nad, przypomnijmy: niedokończonym, dziełem Pascala nie pozwala na jednoznaczne określenie właściwego, zgodnego z zamysłem autora uporządkowania powstałych i dostępnych obecnie fragmentów.

Fragment *Myśli* zawierający zakład zatytułowany jest *Nieskończoność – nic* (*Infini – rien*) i obejmuje, w typowych wydaniach dzieła, kilka stron tekstu. Pomimo tak niewielkiej objętości ma on wyraźnie niejednorodny charakter, z czego bierze się problem właściwego opisu jego struktury. Można to uczynić na wiele sposobów. Jeden z nich wynika z badań rękopisu. Wskazują one na to, że poszczególne partie tego fragmentu napisane zostały w różnym czasie i w różnym stanie ducha autora. Pod tym względem należałoby podzielić tekst na trzy części. Pascal na pewno rozpoczął od pierwszych akapitów, natomiast nie jest jasne, czy następnie napisał partię środkową (zawierającą matematyczny aspekt zakładu), czy partię końcową⁶⁷.

⁶⁷ Por. B. HOWELLS: *The Interpretation of Pascal's 'Pari'*. "Modern Language Review" 1984, Vol. 79, s. 48–49.

Podstawą innego podziału jest analiza zastosowanych przez francuskiego myśliciela sposobów narracji. Niejednorodność tekstu w tej mierze skłania do przyjęcia za pewnik struktury dychotomicznej. Pierwsza, krótsza część fragmentu mieści wywód przedstawiony w pierwszej osobie liczby mnogiej – Pascal używa następujących wyrażen: „wiemy”, „znamy”, „jesteśmy”. Ten rodzaj narracji można uznać za charakterystyczny dla *Myśli* – w taki właśnie sposób napisanych jest wiele innych, obszernych partii dzieła. Odmienny charakter ma natomiast druga, zasadnicza część 451. fragmentu. Przyjmuje ona postać rozmowy między dwiema osobami. Taką metodą prezentacji poglądów francuski filozof nie posłużył się w żadnym z pozostałych 839⁶⁸ urywków *Myśli*.

Z punktu widzenia niniejszej pracy najistotniejszy jest podział 451. fragmentu ze względu na zawartość treściową. Także w tym wypadku dopuszczalne są różne propozycje. Przykładowo, Bernard Howells, opierając się na propozycji Jeana Orcibala, wyróżnił cztery części omawianego urywka *Myśli*: preambułę; zobowiązanie i zakład skrócony (*sommaire*); zakład matematyczny; konkluzję⁶⁹. Z kolei Ian Hacking wyodrębnił w 451. fragmencie *Myśli* trzy w pewnej mierze niezależne od siebie argumentacje za istnieniem Boga⁷⁰.

Wobec niewielkiej objętości omawianego fragmentu *Myśli* warto przytoczyć go w całości⁷¹. Tekst Pascala przerywany będzie krótkimi komentarzami dotyczącymi samej jego treści oraz struktury.

451. *Nieskończoność – nic.* – Dusza nasza zabłąkała się w ciało, gdzie znajduje liczbę, czas, wymiary; rozumuje o tym, nazywa to naturą, koniecznością i nie może wierzyć w nic innego.

Jedność dodana do nieskończoności nie pomnaża jej ani o włos, tak jak stopa dodana do nieskończonej miary. Skończoność unice-

⁶⁸ 840 fragmentów zawierają *Myśli* w opracowaniu Chevaliera. Por. przypis 12 w rozdziale I.

⁶⁹ Por. B. HOWELLS: *The Interpretation...*, s. 50–63.

⁷⁰ Por. I. HACKING: *Logic of Pascal's Wager*. In: *Gambling on God. Essays on Pascal's Wager*. Ed. J. JORDAN. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1994, s. 25–27. Owe trzy argumentacje znajdą szersze omówienie w dalszych partiach niniejszego tekstu.

⁷¹ Por. B. PASCAL: *Myśli...*, 451.

stwia się w obliczu nieskończoności i staje się czystą nicością. Tak nasz duch w obliczu Boga; tak nasza sprawiedliwość wobec sprawiedliwości boskiej. Mniejsza jest dysproporcja między sprawiedliwością naszą a boską niż między jednością a nieskończonością. Sprawiedliwość Boga musi być olbrzymia, jak Jego miłosierdzie: owóż sprawiedliwość wobec potępionych mniej jest olbrzymia i mniej musi uderzać niż miłosierdzie wobec wybranych.

Wiemy, że istnieje nieskończoność, ale nie znamy jej natury. Wiemy na przykład, że fałszem jest, aby liczby były skończone; zatem prawdą jest, że istnieje nieskończoność w liczbie, ale nie wiemy, co to jest. Fałszem jest, aby była parzysta, fałszem, aby była nieparzysta: za dodaniem bowiem jedności nie zmieni swej natury; a wszelako jest to liczba, wszelka zaś liczba jest parzysta albo nieparzysta (prawda, iż to odnosi się do wszelkiej liczby skończonej). Tak samo można dobrze wiedzieć, że jest Bóg, nie wiedząc, czym jest.

Czyż nie istnieje prawda istotna wobec tylu rzeczy prawdziwych, które nie są samą prawdą?

Znamy tedy istnienie i naturę skończoności, ponieważ jesteśmy skończeni i rozciągli jak ona. Znamy istnienie nieskończoności, a nie znamy jej natury, ponieważ ma ona rozciągłość jak my, ale nie ma granic, jak my je mamy. Ale nie znamy ani istnienia, ani natury Boga, ponieważ nie ma On ani rozciągłości, ani granic.

Ale przez wiarę znamy Jego istnienie; przez chwałę poznamy Jego naturę. Owóż wykazałem już, że można dobrze znać istnienie jakiejś rzeczy, nie znając jej natury.

Pascal rozpoczyna ten fragment od zaakcentowania ograniczeń poznawczych człowieka, a zatem od zagadnienia, któremu poświęcił wiele miejsca w pierwszej części *Mysli*. Następnie zauważa on pewne analogie pomiędzy algebraicznie pojmowaną nieskończonością a ludzką wiedzą o Bogu. Metafora ta, niezbyt zresztą udana⁷², ma zapewne wpro-

⁷² Kołakowski komentuje ją następująco: „Jest to fragment o tyle kłopotliwy, że sugerowałby, podług mniemania Pascala, iż istnieje coś jakby tajemnicza liczba najwyższa, wyższa od jakiejkolwiek innej liczby. A przecież jest czymś zgoła nie do pomyślenia i niemożliwym, aby matematyk Pascal pomylił prosty i oczywisty fakt nieskoń-

wadzić czytelnika do rozważań o charakterze matematycznym, które w przedstawionej w kolejnych akapitach argumentacji odegrają kluczową rolę. Warto także zwrócić uwagę na tezę mówiącą o możliwości uzyskania wiedzy o istnieniu Boga „przez wiarę” (*par la foi*).

Mówmy teraz wedle naturalnego poznania.

Jeśli jest Bóg, jest On nieskończenie niepojęty, skoro nie mając ani części, ani granic, nie pozostaje do nas w żadnym stosunku. Jesteśmy tedy niezdolni pojąć, ani czym jest, ani czy jest; w tym stanie rzeczy któż ośmieli się rozstrzygnąć tę kwestię. Nie my, którzy nie mamy z Nim żadnego punktu styczności.

Któż potępi tedy chrześcijan, że nie mogą uzasadnić swoich wierzeń, skoro sami głoszą, iż wyznają religię, której nie mogą uzasadnić? Oświadczają, przedstawiając ją światu, że to jest głupstwo, *stultitia*, a wy później skarżycie, że jej nie udowadniają! Gdyby jej dowodzili, nie dotrzymaliby słowa; w tym, że nie mają dowodów, jest ich sens.

W dalszej części tekstu Pascal przekonuje, że za pomocą naturalnych władz poznawczych człowiek nie jest w stanie poznać Boga. Dlatego właśnie chrześcijanie, zdaniem autora *Myśli*⁷³, głoszą rozumową niepoznawalność Boga i przedstawiają prawdy wiary, za Pawłem, jako głupstwo (*stultitia*)⁷⁴.

Omówiona do tej pory część 451. fragmentu – preambuła, według podziału zaproponowanego przez Howellsa – cechuje się niespójnością i brakiem jasności stawianych w niej tez. Większość z nich jest zresztą

czoności ciągu liczbowego z fałszywą ideą liczby najwyższej. W rzeczy samej *Esprit géométrique* wyraźnie odrzuca pojęcie najwyższej liczby”. L. KOŁAKOWSKI: *Bóg nam nic...*, s. 200.

⁷³ Pascal jak gdyby odrzuca wielowiekowy dorobek teologii naturalnej, którą przecież szczególnie rozwinęli myśliciele chrześcijańscy. Pogląd ten zostanie szerzej przeanalizowany w dalszych partiach niniejszej książki.

⁷⁴ Pascal nawiązuje do Pawłowego listu do Koryntian: „Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, [...] spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących. [...] my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1,18–23).

rozważana w bardziej przekonywający sposób w innych częściach *Mysli*⁷⁵. W związku z tym niemal wszyscy komentatorzy zakładu Pascala w swoich uwagach i interpretacjach całkowicie treści te pomijają.

– Tak, ale przypuściwszy, że tłumaczy tych, którzy podają ją jako taką, i oczyszcza ich z zarzutu, iż podają ją bez dowodów, nie usprawiedliwia to tych, którzy ją przyjmują. Zbadajmyż ten punkt i powiedzmy: „Bóg jest albo Go nie ma”. Ale na którą stronę się przechylimy? Rozum nie może tu nic określić: nieskończony chaos oddziela nas. Na krańcu tego nieskończonego oddalenia rozgrywa się partia, w której wypadnie orzeł czy reszka. Na co stawiacie? Rozumem nie możecie ani na to, ani na to; rozumem nie możecie bronić żadnego z obu.

Nie zarzucajcie tedy błędu tym, którzy uczynili wybór, bo nie wiecie.

Słowa te rozpoczynają najważniejszą część omawianego fragmentu *Mysli*. Ma ona charakter dialogu – jest sekwencją naprzemiennych wypowiedzi dwóch mężczyzn. Jeden z nich, wypowiadający się jako pierwszy, jest w tej rozmowie znacznie bardziej aktywny. Ogólnie zależy mu na tym, aby przekonać swego interlokutora do postawy religijnej. Cel ten stara się zrealizować dwoma sposobami. Po pierwsze, przedstawia racjonalną argumentację – konstruuje wywód, którego konkluzją jest twierdzenie o opłacalności postawienia na istnienie Boga. Po drugie, stosuje pozaracjonalne metody perswazji: zachęty, pytania retoryczne, obietnice. Osoba ta nie jest w tekście w żaden sposób przedstawiona, ale zwykle przyjmuje się, nie bez podstaw, że jest nią sam Pascal.

Drugi uczestnik rozmowy również nie zostaje zaprezentowany. Poznajemy jedynie, w pewnym stopniu, jego poglądy, co pozwala domyślać się, że reprezentuje on jedną z charakterystycznych dla połowy XVII wieku intelektualnych i egzystencjalnych postaw wobec zagadnień religijnych. Komentatorzy zakładu określają go jako wolnomysliciela lub libertyna, a zatem osobę hołdującą nowoczesności oraz wysoko ceniącą niezależ-

⁷⁵ Por. B. PASCAL: *Mysli...*, 84, 92, 197, 228, 270, 335, 414, 438.

ność myślenia i zachowania. Rozmówca Pascala z pewnością nie jest człowiekiem religijnym, ale nie jest również ateistą.

Dialog rozpoczyna się od wypowiedzi Pascala opisującej sytuację osoby, która zastanawia się, czy należy wierzyć w Boga. W naturalny sposób prowadzi to do kwestii Jego istnienia/nieistnienia. A ponieważ autor *Myśli* już wcześniej uznał ją za nierozstrzygalną, więc decyduje się porównać tę sytuację do wyboru, jaki stoi przed uczestnikiem prostej gry losowej polegającej na trafnym wytypowaniu wyniku jednokrotnego rzutu monetą. Właśnie tego rodzaju analogia jest znakiem rozpoznawczym całego zakładu. „Na co stawiacie?” (*Que gagerez-vous?*) – zapytuje francuski filozof. Użycie w pytaniu liczby mnogiej można zinterpretować dwojako: wyłącznie jako formę grzecznościową albo jako sugestię, że jest ono uniwersalne, skierowane nie tylko do rozmówcy Pascala, ale i do czytelnika *Myśli*.

– Nie, ale będę im zarzucał, nie iż uczynili *ten wybór*, ale w ogóle wybór; mimo bowiem, że ten, który stawia na orła, i ów drugi popełniają jednaki błąd, obaj popełniają błąd; słuszne jest nie zakładać się w ogóle.

– Tak, ale trzeba się zakładać; to nie jest rzecz dobrowolna, zmuszony jesteś. Cóż wybierzesz? Zastanów się. Skoro trzeba wybierać, zobaczymy, w czym mniej ryzykujesz. Masz dwie rzeczy do stracenia: prawdę i dobroć; i dwie do stawienia na kartę: swój rozum i swoją wolę, swoją wiedzę i swoją szczęśliwość; twoja zaś natura ma dwie rzeczy, przed którymi umyka: błąd i niedolę. Skoro trzeba koniecznie wybierać, jeden wybór nie jest z większym uszczerbkiem dla twego rozumu niż drugi. To punkt osądzony. A twoje szczęście? Zważmy zysk i stratę, zakładając się, że Bóg jest. Rozpatrzmy te dwa wypadki: jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz, nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że *jest*, bez wahania.

Adwersarz Pascala przytomnie zauważa, że wyraźne opowiedzenie się za istnieniem Boga albo przeciwko Jego istnieniu nie jest konieczne, podobnie jak nie ma obowiązku brania udziału w grze losowej. W odpowiedzi autor *Myśli* rezygnuje z analogii do rzutu monetą i przekonuje, że – w odróżnieniu od postawienia pieniędzy na wypadnięcie orła albo

reszki – nie można zawiesić sądu w sprawie istnienia/nieistnienia Boga, nie można utrzymać zdystansowanej postawy sceptyka (agnostyka). Następnie przedstawia argumentację dowodzącą wyższości postawienia na istnienie Boga. Wywód ten – nazwany przez Howellsa zakładem skróconym, a przez Hackinga argumentacją opartą na dominacji – tylko pozornie opiera się na kalkulacji „zysku i straty”. Faktycznie rozważany jest, w dodatku bardzo pobieżnie, wyłącznie przypadek założenia się o istnienie Boga. Pascal szybko formułuje konkluzję: wybór ten daje szansę na nieprawdopodobnie wysoki zysk bez żadnego ryzyka straty, a zatem należy go „bez wahania” (*sans hésiter*) dokonać.

– To cudowne. Tak trzeba się zakładać, ale za wiele może stawić.

– Zobaczmyż. Skoro są równe widoki zysku i straty, tedy gdybyś miał zyskać tylko dwa życia za jedno, jeszcze mógłbyś się zakładać. A gdyby były trzy do zyskania, trzeba by grać (skoro znajdziesz się w konieczności grania) i byłbyś nierozsądny, skoro jesteś zmuszony grać, gdybyś nie postawił swego życia, aby wygrać trzy za jedno w grze, w której jest równa szansa zysku i straty. Ale tu chodzi o wieczność życia i szczęścia, a skoro tak jest, to gdyby zachodziła nieskończona mnogość przypadków, z których jeden tylko byłby za tobą, i tak jeszcze miałbyś rację postawić jedno, aby wygrać dwa, a działałbyś nierozsądnie, gdybyś będąc zniewolony grać, wzdragał się stawić jedno życie przeciw trzem w grze, w której w nieskończoności przypadków jeden jest za tobą – jeźeliby było do wygrania nieskończone trwanie życia nieskończenie szczęśliwego. Ale tutaj jest nieskończoność życia nieskończenie szczęśliwego do wygrania, szansa wygranej przeciw skończonej ilości szans straty i to, co stawiasz, jest skończone. Wybór jest jasny: wszędzie, gdzie jest nieskończoność i gdzie nie ma nieskończonej ilości szans straty przeciw szansie zysku, nie można się wahać, trzeba stawiać wszystko. Tak więc kiedy się jest zmuszonym grać, trzeba być obranym z rozumu, aby zachować życie raczej, niż rzucić je na hazard dla nieskończonego zysku, równie prawdopodobnego jak utrata nicości.

Na nic bowiem nie zda się mówić, że niepewne jest, czy wygramy, a pewne, że ryzykujemy; i że nieskończona odległość,

jaka jest między *pewnością* tego, co się naraża, a *niepewnością* tego, co się wygra, równa skończone dobro, które się na pewno naraża, z nieskończonością, która jest niepewna. Tak nie jest: tak samo każdy gracz ryzykuje *pewne* dla wygranej *niepewnej*, a wszelako ryzykuje pewną skończoność, aby wybrać niepewną skończoność, i nie grzeszy w tym przeciwko rozumowi. Nie ma nieskończonej odległości między ową pewnością tego, co się naraża, a niepewnością zysku; to fałsz. Jest to prawda, nieskończoność między pewnością wygrania a pewnością przegrania. Ale między niepewnością wygrania a pewnością tego, co się ryzykuje, zachodzi stosunek wedle proporcji zysku i straty: jeśli tedy tyleż jest możliwości z jednej strony co z drugiej, partia jest równa; wówczas pewność tego, co się naraża, równa jest niepewności zysku, bynajmniej zaś nie jest od niej nieskończenie odległa. Tak więc twierdzenie nasze potęguje się w nieskończoność, kiedy chodzi o narażenie czegoś skończonego w grze, gdzie są równe widoki straty i zysku, a nieskończoność do wygrania. To zupełnie jasne: jeśli ludzie w ogóle zdolni są do jakiejś prawdy, to jest prawdą.

Interlokutor Pascala zgadza się z dotychczasowym wywodem: „To cudowne” (*Cela est admirable*), ale zarazem zgłasza pewne wątpliwości. W odpowiedzi następuje najdłuższa wypowiedź całego dialogu. Właśnie ona zawiera istotę zakładu Pascala (zakład matematyczny, według Howellsa; argumentacje oparte na wartości oczekiwanej i dominującej wartości oczekiwanej, według Hackinga), należy więc ją uznać za najważniejszą dla całego 451. fragmentu *Myśli*, a być może w ogóle dla całości filozoficznego dorobku francuskiego uczonego. Pascal przedstawia dość skomplikowane rozumowanie o charakterze probabilistycznym, które kończy się wnioskiem mówiącym, że postawienie na istnienie Boga jest decyzją optymalną, że trzeba być „obranym z rozumu” (*renoncer à la raison*), aby nie założyć się o Jego istnienie. Następnie francuski myśliciel, uprzedzając jeden z możliwych zarzutów, wyjaśnia, że cała argumentacja opiera się na „proporcji zysku i straty” (*la proportion des hasards de gain et de perte*). Większość interpretatorów zakładu Pascala bierze pod uwagę wyłącznie tę część omawianego dialogu.

– Przyznaję, godzę się. Ale czy nie byłoby jeszcze jakiego sposobu podpatrzenia kart w tej grze?

– Owszem, Pismo itd.

– Tak; ale ja mam ręce związane, a usta nieme: każą mi zakładać się, a nie mam swobody; nie chcą mi sfolgować, a mam taką naturę, że nie umiem wierzyć. Cóż mam tedy uczynić?

– To prawda. Ale dowiedz się bodaj, że twoja niemoc wiary, skoro rozum skłania cię do niej, a mimo to nie jesteś do niej zdolny, pochodzi jedynie z winy twoich namiętności. Pracuj tedy nad tym, aby przekonać samego siebie nie mnożeniem dowodów Boga, ale poskromieniem swoich namiętności. Chcesz iść ku wierze, a nie znasz drogi; chcesz się uleczyć z niedowiarstwa i żądasz leku; dowiaduj się u tych, którzy byli spętani jak ty, a którzy teraz zakładają się o wszystko, co mają; to ludzie znający drogę, którą chciałbyś iść; wyleczeni z choroby, z której ty chciałbyś się uleczyć. Naśladuj sposób, od którego oni zaczęli: to znaczy czyniąc wszystko tak, jak gdyby wierzyli, biorąc wodę święconą, słuchając mszy itd. W naturalnej drodze doprowadzi cię to do wiary i ogłupi cię.

Rozmówca Pascala nadal nie jest całkowicie przekonany do przedstawionej mu argumentacji. Najpierw pyta o możliwość „podpatrzenia kart”, czyli o sposób przekonania się, czy Bóg istnieje, czy też nie. Następnie przyznaje, że nie wie, jak stać się człowiekiem religijnym, gdyż nie ma w nim wiary. Stawia dramatycznie brzmiące pytanie: „Cóż mam tedy uczynić?” (*Que voulez-vous donc que je fasse?*).

Pascal udziela wielce znaczącej odpowiedzi. Uświadamia swego interlokutora, że w osiągnięciu wiary w Boga przeszkadzają mu jego namiętności, które powinien poskramiać. Zaleca mu także postępowanie w taki sposób, w jaki postępują osoby wierzące, a więc „brać wodę święconą, słuchać mszy itd.”. Pascal obiecuje, że to doprowadzi go do wiary, choć jednocześnie „ogłupi” (*abêtira*) – to ostatnie, niejednoznaczne sformułowanie doczekało się wielu rozmaitych interpretacji.

– Ależ tego się właśnie obawiam.

– Czemu? Co masz do stracenia?

Ale gdyby dowieść, że to tam prowadzi, powiem ci, że to poskromi twoje namiętności, które są główną przeszkodą itd.

Koniec tej rozprawy. – Owóż co ci grozi stąd, że obierzesz tę drogę? Będziesz wierny, uczciwy, pokorny, wdzięczny, dobroczynny, przyjacielski, szczery, prawdomówny. To prawda, nie będziesz opływał w zatrute uciechy, chwałę, rozkosze; ale czyż nie będziesz miał innych? Powiadam ci, zyskasz jeszcze w tym życiu: za każdym krokiem, jaki uczynisz na tej drodze, ujrzyś tyle pewności zysku i taką nicość tego, co ryzykujesz, iż w końcu poznasz, że założyłeś się o rzecz pewną, nieskończoną, za którą nie dałeś nic.

– Och, to, co mówisz, porywa mnie, zachwyca itd., itd.

Perspektywa „ogłupienia” wywołuje w rozmówcy Pascala zrozumiałą opór. W odpowiedzi autor *Myśli* przekonuje go, że wkroczenie na drogę rozwoju religijnego zapewnia wiele korzyści już w życiu doczesnym. Argument ten, jak się wydaje, ostatecznie przekonuje dotychczasowego adwersarza.

Jeśli to rozumowanie podoba ci się i zdaje ci się silne, wiedz, że wygłasza je człowiek, który przedtem i potem upadł na kolana, aby się modlić do tej nieskończonej i niepodzielnej Istoty, poddając Jej całego siebie, o to, aby poddała sobie i ciebie dla twego własnego dobra i dla swojej chwały; tak siła kojarzy się z tą pokorą.

Finalny akapit ma charakter bardzo osobisty. Autor *Myśli* dopiero teraz ujawnia się jako, wcześniej domniemany, uczestnik dialogu. Składa świadectwo wiary, być może jako dodatkowy argument zachęcający rozmówcę do zakładania się o istnienie Boga. Ponadto Pascal zaznacza, że jedynie On może dokonać autentycznej przemiany wnętrza człowieka.

Warto w tym miejscu poruszyć kwestię roli, jaką zakład odgrywa (miał odegrać) w całym apologetycznym projekcie Pascala. Odpowiedzi bywają skrajnie różne. Można dowodzić niespójności – zarówno w warstwie literackiej, jak i treściowej – zakładu z pozostałymi fragmentami *Myśli*. Nie brakuje jednak opinii podkreślających jego kluczowe znaczenie dla rozumienia poglądów francuskiego filozofa. Przykładowo, Wiesław Gromczyński przekonuje, że zakład zajmuje w *Myślach* miejsce

centralne, wyznaczając całą strukturę dzieła. Według jego interpretacji, Pascal pisał swą najważniejszą książkę dla „niedowiarka-racjonalisty”: zadaniem pierwszej części jest zakwestionowanie jego dotychczasowych przekonań, zakład ma je ostatecznie oddalić na rzecz światopoglądu religijnego, natomiast druga część – umocnić racjonalność właśnie nabytych przekonań teistycznych⁷⁶.

Należy jeszcze zaznaczyć, że analiza treści omawianego fragmentu wskazuje, iż – obok wyraźnej jego odrębności – nawiązuje on do wielu innych części *Myśli*. Przypomnijmy, takie zagadnienia, jak: ograniczenia natury ludzkiej czy dowody na istnienie Boga, zostały przedstawione w formie poczynionych wcześniej ustaleń. Nietrudno jest wskazać liczne inne fragmenty *Myśli*, w których kwestie te Pascal poddał gruntownej analizie. Z kolei treści, które po raz pierwszy ujawniły się wraz z zakładem: zasady rachunku prawdopodobieństwa⁷⁷, rola nawyku w dojściu do wiary⁷⁸, racjonalność przekonań religijnych⁷⁹, znajdują rozwinięcie w wielu innych partiach głównego dzieła francuskiego filozofa. Przedstawione uwagi umacniają, niekiedy kwestionowaną, integralność zakładu z pozostałymi fragmentami książki oraz są poważnym argumentem za tym, aby rozwiązań niejasnych problemów zawartych we fragmencie 451. poszukiwać przede wszystkim w innych częściach *Myśli*.

4. Recepcja zakładu Pascala

Szeroki oddźwięk wywołało wiele poglądów autora *Myśli*, ale fragment

⁷⁶ Por. W. GROMCZYŃSKI: *Zakład Pascala*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1996, z. 2, s. 78–81. Roman Odźga nazywa zakład „punktem centralnym”. Por. R. ODŹGA: *Głos w dyskusji*. W: *Odczytywanie myśli Pascala*. Red. A. SIEMIANOWSKI. Poznań: Wydawnictwo fundacji Humaniora 1997, s. 131, a Kołakowski – „samym rdzeniem” *Myśli*, por. L. KOŁAKOWSKI: *Bóg nam nic...*, s. 199. Natomiast Jean Guittton argumentuje, że przydzielenie zakładowi „głównego miejsca w projektowanym dziele” byłoby niespójne z religijnymi przekonaniami Pascala. Por. J. GUITTON: *Profile*. Tłum. A. BORKOWSKA-SZUBA, S. CICHOWICZ, W. SUKIENICKA. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1973, s. 103–104.

⁷⁷ Por. B. PASCAL: *Myśli...*, 452–454.

⁷⁸ Por. ibidem, 469–470.

⁷⁹ Por. ibidem, 483.

451., zawierający zakład, zajmuje pod tym względem miejsce szczególne. Wynika to, jak się wydaje, z kilku zasadniczych powodów. Przede wszystkim zakład Pascala porusza zagadnienie o doniosłym znaczeniu. Kwestia istnienia Boga nie tylko była dyskutowana od zarania myśli ludzkiej, ale i zazwyczaj wywoływała żywsze reperkusje niż klasyczne problemy metafizyki, epistemologii czy antropologii, gdyż w bardziej bezpośredni sposób wiąże się ze sferą życiowych doświadczeń. Atrakcyjność zakładu wynika ponadto z jego prostoty. Nie potrzeba posiadać specjalnych kompetencji filozoficznych, aby uchwycić sens argumentacji Pascala i uczynić ją przedmiotem dyskursu. Zakład zawiera w dodatku elementy zachęcające, a nawet prowokujące do polemiki. Zaliczyć do nich można choćby samą jego formę dialogu z niedowiarkiem, który ostatecznie zostaje przekonany do racji teistycznych. Wielu z tych czytelników *Myśli*, których zakład nie przekonał, bez trudu utożsamiało się z postacią rozmówcy Pascala i starało się wykazać bezzasadność przedstawionego mu rozumowania.

Już w dwa lata po pierwszym wydaniu *Myśli* oceniono zakład bardzo surowo: „Straciłem cierpliwość, słysząc, jak traktujesz zagadnienie największe ze wszystkich i jak opierasz najważniejszą na świecie prawdę, źródło wszelkich prawd, na pomyśle tak nędznym i tak dziecinny, na porównaniu z grą w orla i reszkę, który wywołuje zdecydowanie bardziej rozbawienie niż poczucie bycia przekonany”⁸⁰. Opinia ta tym bardziej zasługuje na przytoczenie, że wyszła spod pióra libertyna, a więc osoby reprezentującej ten typ odbiorcy, ku któremu Pascal przede wszystkim kierował swoją argumentację dowodzącą opłacalności postawy teistycznej.

Wielu komentatorów zakładu nie zrozumiało należycie jego istoty. W ich poczet zalicza się, między innymi, Johna Locke’a. Co ciekawe, jego nietrafna interpretacja argumentacji Pascala z pewnością nie wynikała z pobieżnej jedynie lektury *Myśli*, gdyż Locke należał do grupy tłumaczy dzieła na język angielski. Przekład ów powstał już po kilku latach od pierwszego wydania książki⁸¹. Spośród wybitnych filozofów współ-

⁸⁰ ABBÉ DE VILLARS: *Traité de la délicatesse*, cyt. za: J. FRANKLIN: *Two Caricatures, I: Pascal's Wager*. „International Journal for Philosophy of Religion” 1998, Vol. 44, s. 110.

⁸¹ Por. I. HACKING: *The Emergence of Probability...*, s. 70.

czesnych Pascalowi na temat zakładu wypowiedział się także Leibniz. Zauważył on, że wywód zawarty w *Myślach* nie podaje drogi do wiary w Boga, ale jedynie „zobowiązuje do prawidłowego postępowania”⁸². Ponadto Leibniz uznał wywód francuskiego myśliciela za zbyt jednostronny, akcentujący wyłącznie „argumenty moralne” i niesłusznie odrzucający dowody metafizyczne, które mimo iż nie są jeszcze w pełni dopracowane, to już mają, zdaniem niemieckiego filozofa, dostateczną siłę przekonywania⁸³.

Najsilniejsza krytyka spotkała filozofię Pascala, w tym także jego zakład, w XVIII stuleciu. Myśliciele oświeceniowi starali się nade wszystko skompromitować i przewyciężyć idee krępujące, jak uważali, wszechstronny i swobodny rozwój ludzkiego umysłu. Zaliczali do nich, między innymi, wyrafinowane spekulatywne analizy, zwłaszcza dotyczące problemów metafizycznych i teologicznych, oraz wszelkie postacie irracjonalizmu. Nie może zatem dziwić to, że poglądy Pascala spotkały się w XVIII wieku ze zdecydowaną krytyczną reakcją.

Wprost do *Myśli* odniósł się Wolter, jeden z najbardziej znaczących przedstawicieli Oświecenia. W swoich *Listach o Anglikach* polemice z dziełem Pascala poświęcił ostatni, a zarazem najdłuższy List XXV. Wolter komplementuje zdolności Pascala, lecz wytyka mu liczne, zawarte w *Myślach*, błędy i niedorzeczności. „Szanuję geniusz i elokwencję Pascala, ale im bardziej go szanuję, tym bardziej jestem przekonany, że skorygowałby on wiele fragmentów *Myśli*, które napisał bez zastanowienia, planując później je sprawdzić”⁸⁴. Wolter zarzuca Pascalowi przede wszystkim hołdowanie błędnej – opartej na podejrzliwości, akcentowaniu sprzeczności i nikczemności – koncepcji człowieka. Obiekcję tę autor *Kandyda* ilustruje konkretnymi przykładami. Przytacza kolejno 57 krótkich cytatów z *Myśli* i każdy z nich opatruje komentarzem wykazującym jego fałszywość.

Piąty cytat wyjęty jest z fragmentu 451., zawierającego zakład Pascala. Argumentacji tej Wolter stawia kilka zarzutów. Nie zgadza się z takim przedstawieniem sytuacji człowieka, które – jak przekonuje autor *Myśli*

⁸² Por. J. GUITTON: *Profile...*, s. 104.

⁸³ Por. I. HACKING: *The Emegence of Probability...*, s. 70–71.

⁸⁴ VOLTAIRE: *Philosophical Letters Or, Letters Regarding the English Nation*. Transl. P.L. STEINER. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 2007, s. 101.

– każe mu stanąć przed alternatywą: musi on opowiedzieć się za istnieniem Boga albo przeciwko Jego istnieniu. Przecież „dla kogoś, kto wątpi i chce się dowiedzieć, oczywiste jest powstrzymanie się przed przyjęciem pierwszej bądź drugiej możliwości”⁸⁵. Dalej, decyzja o postawieniu na Boga, a więc chęć uwierzenia w Jego istnienie, nie oznacza, zdaniem Woltera, rzeczywistej wiary. Samo pragnienie duchowej przemiany, do której motywuje swoim wywodem Pascal, nie może gwarantować jej dokonania się.

Kolejna obiekcja Woltera ma naturę teologiczną. Przypisuje on Pascalowi wiarę w predestynację człowieka rozumianą jako powzięty przez Boga zamiar przeznaczenia jedynie części ludzi do wiecznego szczęścia. W takim wypadku zakład, według Woltera, prowadziłby do konkluzji przeciwnej do tej, którą sformułował autor *Myśli*. Skoro bowiem pośmiertne losy człowieka są już z góry określone, to postawienie na istnienie Boga nie może przynieść żadnej korzyści. Argumentację Pascala należałoby zatem odczytać jako zachętę do ateizmu⁸⁶. Podsumowaniem opinii Woltera o zakładzie niech staną się następujące – nawiązujące do opinii Abbé de Villarsa – sarkastyczne słowa: „Ponadto ten fragmencik okazuje się odrobinę nieprzyzwoity i infantylny; pomysł zakładu, straty i zysku, jest niestosowny do wagi problemu”⁸⁷.

Denis Diderot, inna wybitna postać francuskiego Oświecenia, również doceniał wyjątkowe uzdolnienia Pascala, nazywając go „wytwornym pisarzem” i „głębokim myślicielem”. Uważał zarazem, że wykorzystał on swój potencjał intelektualny jedynie do roztrząsania wydumanych problemów religijnych oraz uzasadniania absurdałnych tez doktryny katolickiej i w efekcie zmarnował go⁸⁸.

Diderot z charakterystyczną dla siebie ironią odniósł się do samego zakładu: „Pascal powiedział: »Jeśli religia wasza jest fałszywa, nic nie ryzykujecie, uważając ją za prawdziwą; jeśli natomiast jest prawdziwa, ryzykujecie wszystko, poczytując ją za fałszywą«. Iman mógłby oświad-

⁸⁵ Ibidem, s. 104.

⁸⁶ Por. ibidem, s. 104–105.

⁸⁷ Ibidem, s. 104.

⁸⁸ Por. D. DIDEROT: *Myśli filozoficzne*. W: IDEM: *Wybór pism filozoficznych*. Tłum. J. HARTWIG, J. ROGOZIŃSKI. Warszawa: De Agostini & Altana, 2003, s. 12; D. DIDEROT: *Dodatek do „Myśli filozoficznych”*. W: IDEM: *Wybór pism filozoficznych...*, s. 46.

czyć zupełnie to samo co Pascal⁸⁹. Obiekcja Diderota dotyczy końcowego wniosku argumentacji zawartej w *Myślach*, który określa „postawienie na istnienie Boga” jako działanie optymalne, co nadaje – zdaniem Pascala – walor racjonalności praktykom religijnym charakterystycznym dla katolicyzmu (uczestniczenie we mszy św., używanie wody święconej). Diderot wskazuje, że nawet akceptacja na mocy probabilistycznego wywodu tezy teistycznej (jako podstawy życia praktycznego) wcale nie musi oznaczać przyjęcia doktryny katolickiej ani w ogóle chrześcijaństwa. Równie racjonalne okazuje się bowiem przyjęcie jakiegokolwiek innej religii obiecującej swoim wyznawcom wieczne szczęście, na przykład islamu (gdyby zakład przedstawiał, jak sugeruje francuski encyklopedysta, iman⁹⁰: duchowny mahometański). Diderot sformułował w ten sposób przeciwko zakładowi Pascala bardzo poważny kontrargument, który zwykle określa się mianem „zarzutu wielu bogów”⁹¹.

Warto zaznaczyć, że jakkolwiek Diderot zazwyczaj określał swoje poglądy jako deistyczne i postulował przyjęcie religii naturalnej, to jednak nie wykluczał możliwości istnienia Boga osobowego, przepowiadanego przez wielkie religie monoteistyczne. „Spodziewam się – pisał w formie apelu do Boga – twoich nagród na tamtym świecie [...]. Nie cofnąłbym się przed umiłowaniem prawdy i cnoty, a nienawiścią do kłamstwa i występku, nawet gdybym wiedział, że cię nie ma”⁹². Zakład Pascala, oparty na kalkulacji i poszukiwaniu własnego interesu, nie może, według autora *Kubusia Fatalisty*, być właściwym uzasadnieniem postawy religijnej i moralnej. Ponadto Diderot, w duchu swojej epoki, wyraziście opowiada się za podporządkowaniem działań człowieka wyłącznie racjom rozumowym. Ponieważ zaś za teizmem nie stoją żadne wiarygodne dowody, należy zatem, gwoili intelektualnej uczciwości, powstrzymać się przed zaangażowaniem religijnym⁹³.

⁸⁹ D. DIDEROT: *Dodatek do „Myśli filozoficznych”*..., s. 56.

⁹⁰ Trudno rozstrzygnąć, dlaczego Julia Hartwig, tłumaczka dzieł Diderota, użyła formy „iman” zamiast częściej stosowanej „imam”.

⁹¹ Szerzej zarzut ten zostanie omówiony w rozdziale II.

⁹² D. DIDEROT: *O interpretacji natury*. W: IDEM: *Wybór pism filozoficznych*..., s. 320.

⁹³ Por. ibidem, s. 320–321; D. DIDEROT: *O wystarczalności religii naturalnej*. W: IDEM: *Wybór pism filozoficznych*..., s. 62–78; IDEM: *Myśli filozoficzne*..., s. 20–22, 36–44; IDEM: *Dodatek do „Myśli filozoficznych”*..., s. 45–51, 57–59.

Silnie krytyczne opinie Woltera i Diderota na długo zaważyły na ocenie zakładu Pascala. Nawet myśliciele zdecydowanie przychylnie ustosunkowani do zagadnień religijnych wyrażali swą dezaprobatę dla wywodu z *Mysli*. Można było wręcz odnieść wrażenie, że odpowiedzialny filozof zajmujący się kwestiami związanymi z istnieniem Absolutu lub Jego przymiotami powinien wyraźnie odciąć się od rozumowania Pascala jako argumentacji kompromitującej badania z zakresu filozofii Boga. To podejście do zakładu zostanie zilustrowane dwoma przykładami.

William James, amerykański filozof i psycholog, jeden z najwybitniejszych badaczy problematyki religijnej, zarzuca Pascalowi użycie niestosownej analogii: „Próbuje on narzucić nam chrześcijaństwo przy pomocy rozumowania opartego na założeniu, że nasze zainteresowanie prawdą przypomina zainteresowanie wygraną w grze hazardowej”⁹⁴. James jest przekonany, że taka wykalkulowana, wyrażona „w języku salonu gry”⁹⁵ i uformowana jedynie za pomocą zakładu wiara byłaby nieautentyczna i nie gwarantowałaby nieskończonego zysku. Amerykański filozof pozwala sobie nawet na złośliwy komentarz: „[...] gdybyśmy byli na miejscu Boga, prawdopodobnie z wielką przyjemnością wyłączylibyśmy tego pokroju wierzących z udziału w nieskończonej nagrodzie”⁹⁶. Według Jamesa, koniecznym warunkiem pełnego zaangażowania w zalecane przez Pascala praktyki religijne (używanie wody święconej, uczestniczenie w mszach) jest uprzednie zaistnienie w danej osobie pewnych skłonności o charakterze wolicjonalnym. W przeciwnym razie wiara będzie martwa i jako taka – co kluczowe dla analizy z pragmatycznego punktu widzenia – nie wywrze żadnego realnego wpływu na życie człowieka.

Po tak silnej krytyce zakładu Pascala należałoby się spodziewać, że proponowana przez samego Jamesa argumentacja za racjonalnością teizmu będzie miała całkowicie inny kształt. Jednak jego rozumowanie, przedstawione w tym samym tekście, co opinia o zakładzie, zawiera nadszpiegowanie wiele treści bardzo podobnych do idei wyrażonej w *Mysłach*. Nie bez powodu Jeff Jordan oba wywody zalicza

⁹⁴ W. JAMES: *Prawo do wiary*. Tłum. A. GROBLER. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996, s. 38.

⁹⁵ Ibidem, s. 39.

⁹⁶ Ibidem.

do jednakowego typu uzasadnień teizmu – do argumentów pragmatycznych⁹⁷.

Jeszcze bardziej niż opinia Jamesa reprezentatywne dla niechętniej wobec zakładu postawy jest stanowisko neotomistów. Nietrudno stwierdzić, że propozycja Pascala zupełnie nie przystaje do założeń klasycznej, realistycznej filozofii chrześcijańskiej. Czy jest to jednak powód do faktycznego pomijania argumentacji z *Mysli*? Wincenty Granat w swej obszernej podręcznikowej *Teodycei* poświęca zakładowi Pascala dokładnie jeden (!) przypis. Rozpatruje on praktyczne założenie („założenie”, gdyż zakładowi nie przysługuje miano „argumentu”) francuskiego filozofa w kontekście niedostatecznie wiarygodnych apriorycznych dowodów na istnienie Boga, które „mają tę główną wadę, że ze sposobu myślenia wnioskują o rzeczywistości”⁹⁸. Granat formułuje także zastrzeżenie dotyczące wartości postawy moralnej wynikającej z ewentualnej akceptacji zakładu: „[...] przy takiej metodzie możemy wątpić, czy rozumne i etyczne będzie postępowanie, które nie wypływa z przekonania; chociaż nie wiesz, czy jest Bóg, zachowuj się tak, jak gdyby on istniał”⁹⁹. Z kolei Stanisław Kowalczyk, autor wielokrotnie wznawianej *Filozofii Boga*, w ogóle nie uznał za stosowne nawet wzmiankować o argumentacji Pascala¹⁰⁰.

Z pewnym zastrzeżeniem trzeba chyba zgodzić z opinią Jamesa Franklina: „Zakład Pascala i teoria Leibniza głosząca, że nasz świat jest najlepszym z możliwych, okazały się nie na czasie w epoce harmonii wiary i rozumu. I nadal pozostały one intruzami; nigdy nie były traktowane tak poważnie, jak starsze dowody na istnienie Boga oraz inne zagadnienia związane z wiarą i rozumem”¹⁰¹. Wspomniane zastrzeżenie wynika z zauważalnej zmiany, jaka współcześnie dokonała się w obszarze badań naukowych z zakresu filozofii religii. Otóż od mniej więcej osiemdziesiątych lat XX wieku pisze się o zakładzie Pascala coraz więcej, w dodatku

⁹⁷ Por. J. JORDAN: *Pascal's Wager. Pragmatic Arguments and Belief in God*. New York: Oxford University Press, 2006, s. 39–42.

⁹⁸ W. GRANAT: *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1968, s. 85.

⁹⁹ Ibidem, s. 84.

¹⁰⁰ Por. S. KOWALCZYK: *Filozofia Boga*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1993.

¹⁰¹ J. FRANKLIN: *Two Caricatures...*, s. 109.

najczęściej przychylnie, akcentując niedoceniane uprzednio interesujące aspekty 451. fragmentu *Myśli*. Wystarczy w tym miejscu wymienić takie prace zwarte, jak: N. Rescher, *Pascal's Wager. A Study of Practical Reasoning in Philosophical Theology*; L. Armour, „*Infini Rien*”. *Pascal's Wager and the Human Paradox*; *Gambling on God. Essays on Pascal's Wager*, ed. J. Jordan czy J. Jordan, *Pascal's Wager. Pragmatic Arguments and Belief in God*. Ponadto corocznie w najbardziej renomowanych specjalistycznych czasopismach ukazuje się co najmniej kilka wartościowych artykułów naukowych dotyczących zakładu.

Obecna popularność badań nad zakładem Pascala nie oznacza jakiegś zasadniczej zmiany w ocenie jego wartości. Argumentacja z *Myśli* jest na pewno częściej komentowana, ale i lista zarzutów jej stawianych staje się coraz dłuższa. Okazuje się, że analiza wielu aspektów zakładu wpisuje się w toczone w ostatnich dziesięcioleciach dyskusje dotyczące różnych zagadnień teologii naturalnej, a zwłaszcza epistemologii. Przykładem tej tendencji może posłużyć wysoko oceniana książka *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga* dwudziestowiecznego filozofa religii, Johna L. Mackiego. Rozpatruje on wywód Pascala jako jeden z przykładów paradoksalnej idei dowodzenia racjonalności teizmu po uprzednim odrzuceniu racji rozumowych. Przy takim założeniu trzeba, dowodzi Mackie, oprzeć swoje wybory na całkowicie arbitralnie wyznaczonych – na co wskazuje chociażby zarzut wielu bogów – podstawach (dla Pascala to wartości i praktyki charakterystyczne dla katolicyzmu). Tego typu argumentacje nie mogą dać zadowalających rezultatów, gdyż rozstrzygnięcia między teizmem a ateizmem, zdaniem australijskiego filozofa, musi dokonać rozum spekulatywny¹⁰².

Warto także przytoczyć krytyczną opinię na temat wartości zakładu, jaką wyraził Richard Dawkins, jeden z najbardziej znanych zadeklarowanych ateistów przełomu XX i XXI wieku. W książce *Bóg urojony* analizuje on kolejno najważniejsze dowody na istnienie Boga. Umieszcza wśród nich również argumentację Pascala, z miejsca oceniając ją ironicznie jako „dosyć osobliwą”. Angielski biolog zarzuca zakładowi, po

¹⁰² Por. J.L. MACKIE: *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*. Tłum. B. CHWEDEŃCZUK. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997, s. 260–265.

pierwsze, bezpodstawne założenie koniecznego związku między decyzją o postawieniu na Boga a wiarą w Niego. Dawkins jest przekonany, że wiara nie może wynikać z aktu naszej woli¹⁰³, a zatem: „Zakład Pascala co najwyżej może kogoś skłonić do *udawania* wiary w Boga”¹⁰⁴. Po drugie, kwestionuje decydującą wartość wiary jako warunku uzyskania od Boga nieskończenie cennej nagrody – wiecznego szczęścia. Na jakiej podstawie, zapytuje retorycznie autor *Boga urojonego*, wiara miałaby być niepomniernie ważniejsza niż dobroć, pokora czy – odrzucająca istnienie Boga – intelektualna uczciwość. Reasumując swoje stanowisko, Dawkins nie widzi żadnego powodu, aby rozumowanie zawarte w *Myślach* traktować jako poważny argument za teizmem: „Cóż, Pascal pewnie żartował, rekomendując swój zakład”¹⁰⁵.

Nawet w tym bardzo pobieżnym przeglądzie opinii współczesnych komentatorów zakładu nie sposób pominąć analiz Kołakowskiego. Uwagi zwarte w jego dwóch książkach, które pierwotnie napisane zostały w języku angielskim, *Jeśli Boga nie ma...* oraz *Bóg nam nic nie jest dłużny*, istotnie włączyły się w obecną dysputę nad argumentacją Pascala¹⁰⁶. Polski filozof zaakcentował i przekonująco skomentował takie elementy zakładu, jak: racjonalność zastosowanej metody, konsekwencje niepoznawalności Boga, określenie właściwego adresata wywodu czy pojmowanie ciała ludzkiego jako automatu¹⁰⁷. Kołakowski, jak mało który myśliciel, zdołał zachować konieczny dystans emocjonalny do analizowanych poglądów Pascala (co dla wielu innych komentatorów oka-

¹⁰³ Dawkins, podobnie jak Wolter, wyraźnie deklaruje się jako przeciwnik woluntaryzmu doksyastycznego, por. rozdział V niniejszej pracy.

¹⁰⁴ R. DAWKINS: *Bóg urojony*. Tłum. P.J. SZWAJCER. Warszawa: Wydawnictwo CiS, 2007, s. 152.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 154.

¹⁰⁶ Nieczęsto można przeczytać w języku obcym następujące słowa o polskim filozofie: „Chociaż w znacznej mierze wspomagałem się przenikliwą i śmiałą książką Leszka Kołakowskiego *God Owes Us Nothing*, nie uważam, że wspięcie się na jego ramiona pozwoliło mi widzieć tak daleko, jak widział on”. J. ELSTER: *Pascal and Decision Theory*. In: *The Cambridge Companion...*, s. 53.

¹⁰⁷ Por. L. KOŁAKOWSKI: *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Tłum. T. BASZNIAK, M. PANUFNIK. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2010, s. 193–196, 203; L. KOŁAKOWSKI: *Bóg nam nic...*, s. 171–216.

zało się zbyt trudne) i skoncentrować się nie tyle na jednoznacznej ocenie poprawności rozumowania zawartego w *Myslach*, ile na dotarciu do możliwie najbardziej trafnego uchwycenia samej istoty wywodu.

Trudno byłoby, jak się wydaje, znaleźć współcześnie filozofa, który bezkrytycznie uznawałby zakład Pascala za argumentację należyście uzasadnioną, w pełni poprawną. Liczne, zasygnalizowane tu jedynie, obiekcje wciąż niezwykle trudno odeprzeć. Wiele z nich zostanie szczegółowo przedstawionych i rozpatrzonych w dalszych partiach niniejszej pracy. Z pewnością jedną z przyczyn obecnego zintensyfikowania prac badawczych nad rozumowaniem francuskiego myśliciela jest wynajdywanie w nim nowych, interesujących – nie tylko filozoficznych, ale także teologicznych, matematycznych, a nawet ekonomicznych i medycznych – aspektów skłaniających do pogłębionej refleksji.

5. Różne wersje zakładu Pascala

Myśli, nie bez racji, określane bywają raczej zbiorem błyskotliwych aforyzmów niż dziełem filozoficznym. Pascal, jak to już zostało przedstawione, nie pozostawił kompletnej prezentacji swych poglądów, ale jedynie nieusystematyzowane notatki. Najczęściej mają one charakter pojedynczych, nieraz zupełnie wyizolowanych z kontekstu twierdzeń czy paradoksalnych, zaskakujących zestawień i porównań idei, intuicyjnych przeświadczeń, obrazów.

Uwagi te dotyczą także 451. fragmentu, chociaż na tle całego dzieła wyróżnia się on pewną spójnością i konsekwentnym tokiem dowodzenia. Zakład Pascala ma wszelkie konieczne cechy argumentacji filozoficznej: rozpoczyna się od przedstawienia założeń; obejmuje ich celowe, racjonalnie uzasadnione przekształcenia; zawiera sformułowanie finalnych tez; ukazuje konsekwencje poczynionego wywodu. Dzięki temu jest on podatny na naukowe sposoby weryfikacji. Możliwe staje się zatem przedyskutowanie poprawności zaproponowanego przez francuskiego filozofa rozumowania.

Wpierw rozumowanie to trzeba jednakże dokładnie i możliwie precyzyjnie przedstawić, tak aby przedmiot badań określony był jednoznacznie. Realizacja tego zamiaru napotyka jednak specyficzne

trudności i ostatecznie okazuje się zadaniem niełatwym, a – być może – w ogóle nierozwiązywalnym. Wynika to z różnic w odczytaniu znaczenia i roli poszczególnych twierdzeń zawartych w 451. fragmencie *Myśli*. Nawet sam opis istoty zakładu Pascala może być dokonany w rozmaity sposób. Jego komentatorzy słusznie akcentują, zgodnie zresztą z tytułem urywku, kontrast między nieskończonością a nicością, między szansą na niekończące się szczęście zbawionych a skończonymi zyskami i stratami dotyczącymi życia doczesnego. Jednakże już konkretne osadzenie owej głównej idei zakładu w szerszym kontekście całości wywodu uwidacznia wyraźne różnice pomiędzy możliwymi interpretacjami zamysłu Pascala.

Wielość proponowanych metod i rezultatów odczytania danego tekstu nie jest w badaniach z zakresu humanistyki niczym wyjątkowym. Sytuację taką można wręcz określić jako standardową. Mało tego, spora część naukowców w ogóle nie pretenduje do poszukiwania obiektywnego bądź chociażby intersubiektywnego znaczenia rozważanego tekstu, a nawet ów pluralizm interpretacyjny uznaje za swoistą wartość dociekań humanistycznych. Ponieważ jednak zarówno cel analiz zawartych w niniejszym rozdziale (wyrażony jego tytułem), jak i cel całej rozprawy określony został w zgoła klasyczny sposób, więc dalsze rozpatrywanie argumentacji Pascala zmierzać będzie do ustalenia takiego jej odczytania, aby było ono w najwyższym stopniu zgodne z intencjami autora *Myśli*.

Właściwe sformułowanie zakładu Pascala napotyka liczne trudności już choćby z tego powodu, że francuski filozof nie był w pełni konsekwentny. Jego wywód zawiera nie jedną, ale kilka kolejno przedstawionych i częściowo pokrywających się linii argumentacji. W związku z tym zarysowuje się zasadnicza wątpliwość, czy w ogóle należy rozpatrywać tylko jeden zakład, czy też różne jego warianty. Przypomnijmy, za tą drugą możliwością opowiedział się Hacking w wielce inspirującym artykule *Logic of Pascal's Wager*, w którym opisał i opatrzył komentarzem trzy wersje zakładu Pascala: argumentację opartą na dominacji, argumentację opartą na wartości oczekiwanej oraz argumentację opartą na dominującej wartości oczekiwanej¹⁰⁸. Inni wybitni specjaliści z zakresu tej tematyki, Edward F. McClennen, Alan Hájek i Jeff Jordan, propo-zy-

¹⁰⁸ Por. I. HACKING: *Logic of Pascal's Wager...*, s. 25–27.

cję Hackinga – z pewnymi zastrzeżeniami – zaaprobowali i to uczyniło ją najczęściej przytaczaną interpretacją zakładu uwzględniającą wielość jego postaci.

Hacking nie tylko rekonstruuje tok wywodu Pascala w ramach kolejnych wersji, lecz ujawnia także przyjęte przez niego przesłanki lub założenia warunkujące poprawność argumentacji. Francuski filozof nie wszystkie z nich przedstawia *explicite* w 451. fragmencie *Mysli*, a ponadto otwarta pozostaje kwestia ich prawdziwości. Właśnie zasadność założeń zakładu Pascala jest, jak się wydaje, przedmiotem najgorętszych dyskusji toczonych wokół całego wywodu. Przykładowo, Hacking nie waha się twierdzić: „Wszystkie trzy argumentacje są poprawne. Natomiast żadna z nich nie jest przekonująca. Wszystkie opierają się na wątpliwych przesłankach. Argumentacje te nie mają obecnie jakiegokolwiek wartości apologetycznej, gdyż żaden współcześnie żyjący agnostyk, który rozumiałby je, nie byłby skłonny zaakceptować leżących u ich podstaw przesłanek”¹⁰⁹. Przedstawienie poszczególnych wersji zakładu należy zatem poprzedzić krótkim opisem najważniejszych jego założeń.

Niektóre przesłanki są uniwersalne, wspólne dla wszystkich wersji zakładu, inne stanowią element tylko konkretnych jego wariantów. Do pierwszej grupy należą trzy założenia rozpoczynające argumentację. Pierwsze z nich dotyczy kwestii istnienia Boga. Pascal jest przekonany, że możliwe są dwa stany rzeczy: „[...] powiedzmy: »Bóg jest albo Go nie ma«”¹¹⁰. Z pozoru tylko jest to truizm, niewymagający – podobnie jak podstawowa reguła logiczna wyłączonego środka – żadnego komentarza. W rzeczywistości objaśnienie jest niezbędne, gdyż przesłanka ta zawiera termin o niestalonym znaczeniu: „Bóg”. Efektem braku precyzyjnego sformułowania tego założenia jest jedna z typowych obiekcji wysuwanych wobec zakładu – zarzut wielu bogów.

Kolejną uniwersalną przesłanką zakładu jest przekonanie o niemożności rozstrzygnięcia problemu istnienia bądź nieistnienia Boga. „Jesteśmy tedy niezdolni pojąć – pisze Pascal – ani czym jest, ani czy jest”¹¹¹. Autor *Mysli* uznaje wagę tego najważniejszego dla teologii naturalnej

¹⁰⁹ Ibidem, s. 27.

¹¹⁰ B. PASCAL: *Mysli...*, 451.

¹¹¹ Ibidem.

zagadnienia, zna jednak także ograniczenia ludzkiego poznania i to każe mu zakwestionować wszelkie dowody wskazujące na istnienie Boga albo zaprzeczające Jego istnieniu¹¹². Także to założenie zakładu wciąż wywołuje wiele kontrowersji, w tym również zarzuty o brak faktycznego uwzględnienia jego konsekwencji dla dalszego wywodu. Warto zaznaczyć, iż na podstawie tezy o rozumowej niepoznawalności Boga Pascal formułuje interesujące wnioski teologiczne – dotyczące „Boga ukrytego” (*Deus absconditus*)¹¹³.

Trzecią wreszcie wspólną dla wszystkich wersji przesłankę stanowi teza mówiąca, że człowiek stoi przed koniecznością wyboru jednego z dwóch możliwych działań: zakładania się o istnienie Boga albo zakładania się o Jego nieistnienie. Francuski filozof twierdzi: „[...] trzeba się zakładać; to nie jest rzecz dobrowolna, zmuszony jesteś”¹¹⁴. Również to założenie rodzi wiele wątpliwości. Wyraża je już rozmówca Pascala z 451. fragmentu *Myśli*, który na początku dialogu zamierza uniknąć zakładania się za albo przeciwko¹¹⁵ istnieniu Boga: „[...] słuszne jest nie zakładać się w ogóle”¹¹⁶. Francuski filozof stosunkowo szybko przekonuje swego interlokutora o trafności omawianej przesłanki (wkrótce po wyartykułowaniu swego zastrzeżenia zmienia on zdanie i wyraża już pełną aprobatę: „Tak, trzeba się zakładać”¹¹⁷ dla konkluzji Pascala), lecz trudno uznać to wyjaśnienie za rozstrzygające wszystkie nasuwające się zapytania.

Dotychczasowa analiza ujawniła trzy pierwsze etapy rozumowania Pascala. Mają one charakter danych wyjściowych, koniecznych do przeprowadzenia jakiegokolwiek wywodu. Początek zakładu Pascala, a faktycznie również wszystkich jego wersji, przedstawia się zatem następująco:

¹¹² Pascal uważał, że nieusuwalną usterką poznania ludzkiego jest fragmentaryczność możliwej do zdobycia wiedzy: „Natura nie nastrocza mi nic, co by nie było przedmiotem wątplenia i niepokoju. Gdybym nie widział nic w niej, co by wskazywało na Bóstwo, skłoniłbym się do przeczenia; gdybym widział wszędzie oznaki Stwórcy, odpoczywałbym spokojnie w wierze”. Ibidem, 414.

¹¹³ Por. ibidem, 335, 366, 483, 591, 598–599, 602–603, 839.

¹¹⁴ Ibidem, 451.

¹¹⁵ W dalszych rozważaniach sformułowania „zakładanie się o nieistnienie Boga” i „zakładanie się przeciwko istnieniu Boga” traktowane będą jako synonimy.

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ Ibidem.

1. Możliwe są dwa stany rzeczy: Bóg istnieje bądź Bóg nie istnieje.
2. Człowiek nie jest w stanie poznać, który z tych stanów rzeczy zachodzi, a który nie.
3. Człowiek musi wybrać jedno z dwóch działań: zakładanie się o istnienie Boga albo zakładanie się o Jego nieistnienie.

Dopiero w tym momencie wywodu można mówić o wielotorowości rozumowania autora *Mysli*. Pojawiające się różnice dotyczą zarówno stawianych tez, jak i sposobu argumentowania za ich poprawnością. Stało się to podstawą do wyróżnienia kilku wariantów zakładu Pascala.

Pierwszą przedstawioną przez Hackinga wersją jest argumentacja oparta na dominacji (*Argument from Dominance*). Zasada dominacji stanowi jedną z reguł stosowanych na gruncie teorii decyzji. Zasada ta pomaga określić optymalne postępowanie w sytuacji niepewności. Ma ona zastosowanie wtedy, kiedy trzeba wybrać jedno z wielu działań w obliczu przyszłych wydarzeń, których przebiegu nie sposób przewidzieć. Nie wiadomo, jaki kształt przyjmie rzeczywistość, możliwe jest natomiast określenie skutków poczynionego wyboru w warunkach faktycznego zaistnienia każdego z przewidywanych alternatywnych stanów rzeczy. Należy wówczas porównać wartości wszystkich spodziewanych następstw podjętej decyzji. Działaniem dominującym w stosunku do wszystkich pozostałych działań jest to, którego konsekwencje przy wszystkich możliwych stanach rzeczy są nie gorsze niż konsekwencje działań alternatywnych w przypadku zaistnienia tych właśnie stanów oraz przy co najmniej jednym stanie rzeczy wynik tego działania przewyższa wynik innych możliwych działań.

Hájek, gdy opisuje relację dominacji, posługuje się pojęciem naddominacji (*superdominance*)¹¹⁸. Z kolei Jordan wyróżnia dwa rodzaje dominacji: słabą i silną. Reguła opisana uprzednio określa słabą dominację, natomiast silna zachodzi wtedy, kiedy w warunkach wszystkich możliwych przyszłych stanów rzeczy rezultat danego działania przewyższa rezultaty wszelkich innych działań¹¹⁹.

¹¹⁸ Por. A. HÁJEK: *Pascal's Wager* [<http://plato.stanford.edu/entries/pascal-wager> (dostęp: 28.09.2015)].

¹¹⁹ Por. J. JORDAN: *Pascal's Wager*..., s. 13.

Pascal formułuje argumentację opartą na dominacji w następujący sposób: „Zważmy zysk i stratę, zakładając się, że Bóg jest. Rozpatrzmy te dwa wypadki: jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz, nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że jest”¹²⁰. Francuski filozof wprost poddaje analizie tylko jeden z dwóch dostępnych wyborów. Po założeniu się o istnienie Boga człowiek może, jak to zwykle przy zakładaniu się bywa, wygrać albo przegrać. Wygrana pojawi się wtedy, kiedy okaże się, że Bóg rzeczywiście istnieje, i będzie miała charakter globalny – człowiek zyskuje „wszystko”. Czym w istocie owo wszystko jest, Pascal wyjaśnia przy okazji dalszych rozważań, już w ramach następnej wersji zakładu: „[...] chodzi o wieczność życia i szczęścia”¹²¹. Wygrana w przypadku trafnego założenia się o istnienie Boga jest zatem maksymalnie wysoka (szczęście) oraz maksymalnie długo trwająca (wieczność).

Przegrana, która pojawi się w sytuacji nieistnienia Boga, nie skutkuje natomiast żadną stratą. To twierdzenie Pascala można rozumieć, jak się wydaje, w dwojaki sposób. Po pierwsze, może być tak, że założenie się o istnienie Boga w przypadku Jego nieistnienia przynosi nie gorsze skutki niż założenie się, w tym wypadku trafne, o nieistnienie Boga. Drugą interpretację można by oprzeć na podkreśleniu dysproporcji między ewentualną nieskończoną wartością wygranej a ewentualną nieznaczną stratą związaną z przegraną. W tym przypadku sformułowania „nie tracisz nic” nie należałoby rozumieć dosłownie. Bez względu na rozstrzygnięcie, które z tych wyjaśnień właściwie oddaje intencje autora *Myśli*, konkluzja jest identyczna: zakładanie się o istnienie Boga jest opłacalne.

W tej analizie brakuje jednak rozważenia konsekwencji drugiej opcji: zakładania się o nieistnienie Boga. To, że dany wybór okazuje się korzystny (w tym przypadku: nic nie stracimy, a możemy dużo zyskać) nie oznacza, że nie ma możliwości jeszcze lepszej. Rzetelna analiza sytuacji decyzyjnej musi wynikać z rozpatrzenia wszystkich dostępnych wariantów. Można tylko przypuszczać, że Pascal uznał rezultaty zakładania się o nieistnienie Boga za oczywiste i – jak jest o tym przekonany Hacking, gdyż używa pojęcia dominacji – generalnie mniej korzystne niż rezultaty zakładania się o Jego istnienie. Prawdopodobnie francuski filo-

¹²⁰ B. PASCAL: *Myśli...*, 451.

¹²¹ Ibidem.

zof przyjął, że postawienie na nieistnienie Boga nie przyniesie żadnych korzyści w przypadku, gdy rzeczywiście Go nie ma, natomiast niewątpliwie nie zapewni wiecznej szczęśliwości, gdy okaże się, że Bóg jednak istnieje. Jeżeli takie odczytanie intencji Pascala jest poprawne, to Hacking trafnie stwierdza, że istotą tej wersji zakładu jest dowód na to, że zakładanie się o istnienie Boga stanowi opcję dominującą.

Argumentację opartą na dominacji można zatem finalnie przedstawić w postaci sekwencji twierdzeń:

1. Możliwe są dwa stany rzeczy: Bóg istnieje bądź Bóg nie istnieje.
2. Człowiek nie jest w stanie poznać, który z tych stanów rzeczy zachodzi, a który nie.
3. Człowiek musi wybrać jedno z dwóch działań: zakładanie się o istnienie Boga albo zakładanie się o Jego nieistnienie.
4. Jeżeli założymy się o istnienie Boga, to możemy zyskać wszystko, gdy Bóg istnieje, albo nic nie stracić, jeśli Bóg nie istnieje.
5. Jeżeli założymy się o nieistnienie Boga, to w najlepszym razie nic nie zyskamy.
6. Zakładanie się o istnienie Boga dominuje zatem nad zakładaniem się o nieistnienie Boga.
7. Należy zakładać się o istnienie Boga.

Drugi wariant zakładu nazwany został przez Hackinga argumentacją opartą na wartości oczekiwanej (*Argument from Expectation*). Wywód ten Pascal formułuje w odpowiedzi na wątpliwość swego rozmówcy: „[...] za wiele może stawiam”¹²². Hacking słusznie twierdzi, że słowa te wyrażają brak zgody interlokutora na prawdziwość twierdzenia nr 5 z argumentacji opartej na dominacji. „Libertyn coś traci, gdy zdecyduje się wybrać pobożny sposób życia. Libertyn lubi grzeszyć. Jeżeli Boga nie ma, to światowe życie jest lepsze niż klasztorne. Zakładanie się »Bóg jest« nie stanowi opcji dominującej, gdyż zachodzi jedna okoliczność (Bóg nie istnieje), w której akceptacja zakładu, czyli prowadzenie pobożnego życia, wiąże się z mniejszą korzyścią niż zakładanie się o coś innego”¹²³.

Pascal decyduje się, przynajmniej w tym momencie dialogu, uznać zasadność obiekcji swojego rozmówcy, który jest silnie przekonany, że

¹²² Ibidem.

¹²³ I. HACKING: *Logic of Pascal's Wager...*, s. 26.

postawienie na Boga przyniesie mu stratę, jeżeli okaże się, że On nie istnieje. Francuski filozof przyznaje zatem, że zakładanie się o istnienie Boga może skończyć się przegraną. Skoro tak, to zakład przypomina grę hazardową. Jej uczestnik ryzykuje określoną ilość pieniędzy, która w przypadku wygranej zostanie pomnożona, ale w przypadku porażki – całkowicie utracona. Pascal proponuje przeanalizować racjonalność zakładu właśnie w sposób analogiczny do metody oceniania opłacalności strategii uczestnika gier losowych.

Argumentacja nabiera cech rachunku matematycznego, chociaż autor *Myśli* nie zdecydował się wyrazić jej za pomocą notacji algebraicznej. Pascal, zresztą w zgodzie z obecną wiedzą z zakresu rachunku prawdopodobieństwa, bada opłacalność poszczególnych strategii gracza przez obliczenie wartości oczekiwanej ich wygranych¹²⁴. W tym celu konieczne jest określenie wartości dwóch parametrów każdego możliwego zdarzenia: prawdopodobieństwa jego zaistnienia oraz wartości związanego z nim zysku bądź straty.

Francuski myśliciel rozpoczyna rozumowanie od założenia prawdopodobieństwa możliwych zdarzeń. Zgodnie z treścią pierwszej przesłanki, uwzględnić należy dwa stany rzeczy: istnienie Boga i Jego nieistnienie. Pascal pisze: „[...] są równe widoki zysku i straty”¹²⁵, co oznacza, że przyjmuje, iż prawdopodobieństwo istnienia Boga jest takie samo, jak prawdopodobieństwo Jego nieistnienia, a zatem obie wartości wynoszą $\frac{1}{2}$. Kwestia istnienia/nieistnienia Boga została niejako przyrównana do jednokrotnego rzutu symetryczną monetą, w którego szansa przypadku na wypadnięcie określonej strony (orła albo reszki) wynosi właśnie $\frac{1}{2}$ ¹²⁶.

Dalszą argumentację Pascal przedstawia w kilku fazach. Najpierw rozważa, jak należałoby postępować, gdyby wygraną było podwójne ziemskie życie. Wtedy wartość oczekiwana wygranej obu możliwych zakła-

¹²⁴ „Wygrana” rozumiana jest tu jako efekt przyjęcia określonej strategii bądź decyzji. Może być zatem wyrażona także liczbą ujemną – wtedy oznacza stratę.

¹²⁵ B. PASCAL: *Myśli...*, 451.

¹²⁶ Ledwie kilkanaście wierszy wcześniej Pascal wprost proponuje tę analogię: „Rozum nie może tu [w kwestii istnienia/nieistnienia Boga – M.W.] nic określić: nieskończony chaos oddziela nas. Na krańcu tego nieskończonego oddalenia rozgrywa się partia, w której wypadnie orzeł czy reszka. Na co stawiacie?”. Ibidem.

dów – o istnieniu Boga oraz o Jego nieistnieniu – byłaby jednakowa. Dopuszczalne wtedy byłoby wybranie dowolnej z tych opcji: „[...] mógłbyś się zakładać”¹²⁷. Gdyby jednak wygrana wynosiła trzy ziemskie życia, to stawianie na istnienie Boga byłoby jedyną racjonalną decyzją: „[...] byłbyś nierozsądny, [...] gdybyś nie postawił swego życia, aby wygrać trzy za jedno w grze, w której jest równa szansa zysku i straty”¹²⁸. Wszakże, dowodzi Pascal, w rzeczywistości ewentualna wygrana po założeniu się o istnienie Boga to „nieskończoność życia nieskończenie szczęśliwego”¹²⁹.

Podobnie jak w wersji zakładu opartej na dominacji, francuski filozof nie precyzuje konsekwencji zakładania się przeciwko istnieniu Boga. Można domniemywać, że wygrana, w przypadku faktycznego nieistnienia Boga, wynosi jedno życie (dobrze wykorzystane kilkadziesiąt, niechby i sto kilkadziesiąt, lat ziemskiego istnienia). Trudniej określić wielkość ewentualnej straty – Pascal nie określa pośmiertnych losów osób, które założyły się o nieistnienie Boga, a On okazał się istnieć. Tak czy inaczej, wartość oczekiwana wygranej w przypadku założenia się o istnienie Boga jest nieskończenie razy większa niż wartość oczekiwana wygranej w przypadku założenia się o Jego nieistnienie.

Argumentacja oparta na wartości oczekiwanej składa się zatem z serii twierdzeń:

1. Możliwe są dwa stany rzeczy: Bóg istnieje bądź Bóg nie istnieje.
2. Człowiek nie jest w stanie poznać, który z tych stanów rzeczy zachodzi, a który nie.
3. Człowiek musi wybrać jedno z dwóch działań: zakładanie się o istnienie Boga albo zakładanie się o Jego nieistnienie.
4. Prawdopodobieństwo istnienia Boga wynosi $\frac{1}{2}$.
5. Jeżeli założymy się o istnienie Boga, to możemy zyskać niekończące się szczęście, gdy Bóg istnieje, albo niewłaściwie wykorzystać życie doczesne, jeśli Bóg nie istnieje.
6. Jeżeli założymy się o nieistnienie Boga, to w najlepszym razie właściwie wykorzystamy życie doczesne.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Ibidem.

7. Wartość oczekiwana wygranej w przypadku zakładania się o istnienie Boga nieskończenie przerasta wartość oczekiwaną wygranej w przypadku zakładania się o nieistnienie Boga.

8. Należy zakładać się o istnienie Boga.

Trzecią wersją zakładu Pascala, według podziału zaproponowanego przez Hackinga, jest argumentacja oparta na dominującej wartości oczekiwanej (*Argument from Dominating Expectation*). Stanowi ona niejako kontynuację argumentacji opartej na wartości oczekiwanej. Francuski myśliciel dowodzi, że nie jest konieczne, aby przyjmować – jak to miało miejsce w drugiej wersji zakładu – iż prawdopodobieństwo istnienia Boga wynosi $\frac{1}{2}$. Wartość ta może być o wiele mniejsza. Wystarczającym warunkiem poprawności całego rozumowania stanowi założenie jakiegokolwiek dodatniego prawdopodobieństwa istnienia Boga. Wtedy, w przypadku założenia się o Jego istnienie, stosunek szansy porażki do szansy na wygraną okazuje się zawsze liczbę skończoną, nieistotnie jak dużą, natomiast stosunek spodziewanego zysku do możliwej straty zawsze wynosi nieskończoność. „Wybór jest jasny: wszędzie, gdzie jest nieskończoność i gdzie nie ma nieskończonej ilości szans straty przeciw szansie zysku, nie można się wahać, trzeba stawiać wszystko”¹³⁰.

O racjonalności tej wersji zakładu ponownie decyduje obliczenie i porównanie wartości oczekiwanej wygranej dwóch dostępnych człowiekowi opcji: zakładania się o istnienie Boga i zakładania się o Jego nieistnienie. W pierwszym przypadku wartość ta równa się nieskończoności, gdyż tyle właśnie wynosi iloczyn nieskończoności i nawet bardzo małej liczby wyrażającej prawdopodobieństwo istnienia Boga, natomiast w drugim – zawsze liczbie skończonej. Można przyjąć wysokie prawdopodobieństwo nieistnienia Boga i wysoko ocenić wartość właściwie wykorzystanego życia doczesnego, a wtedy wartość oczekiwana wygranej w przypadku zakładania się o nieistnienie Boga będzie również wysoka, nigdy jednak nie osiągnie wartości nieskończonej.

Także w tej wersji zakład można porównać do gry losowej, chociaż nieadekwatna staje się analogia do jednokrotnego rzutu monetą. Sytuacja odbiorcy przypomina raczej gracza, który postawił w ruletce na konkretną liczbę, a więc jego szansa na sukces wynosi tyle, co $\frac{1}{37}$. Być może jeszcze

¹³⁰ Ibidem.

trafniejsze byłoby porównanie do loterii, w której jeden los wygrywa, ale nie jest znana liczba wszystkich losów, nie jest zatem znana także i szansa na wygraną. W obu tych grach ideę zakładu Pascala oddaje wyjątkowy, niespotykany w rzeczywistym świecie rozrywki czy hazardu, charakter ewentualnej wygranej gracza. Ma ona bowiem wartość nieskończoną.

Argumentację opartą na dominującej wartości oczekiwanej można przedstawić za pomocą sekwencji następujących twierdzeń:

1. Możliwe są dwa stany rzeczy: Bóg istnieje bądź Bóg nie istnieje.
2. Człowiek nie jest w stanie poznać, który z tych stanów rzeczy zachodzi, a który nie.
3. Człowiek musi wybrać jedno z dwóch działań: zakładanie się o istnienie Boga albo zakładanie się o Jego nieistnienie.
4. Prawdopodobieństwo istnienia Boga jest większe od 0.
5. Jeżeli założymy się o istnienie Boga, to możemy zyskać niekończące się szczęście, gdy Bóg istnieje, albo niewłaściwie wykorzystać życie doczesne, jeśli Bóg nie istnieje.
6. Jeżeli założymy się o nieistnienie Boga, to w najlepszym razie właściwie wykorzystamy życie doczesne.
7. Wartość oczekiwana wygranej w przypadku zakładania się o istnienie Boga nieskończenie przerasta wartość oczekiwaną wygranej w przypadku zakładania się o nieistnienie Boga.
8. Należy zakładać się o istnienie Boga.

Jordan proponuje dodać do trzech, wyróżnionych przez Hackinga, wersji zakładu jeszcze jedną, którą nazywa argumentacją opartą na silnej dominacji (*Argument from Strong Dominance*)¹³¹. Zasada się ona na uwadze Pascala, która znajduje się pod koniec 451. fragmentu *Myśli*. Chcąc ostatecznie przekonać swego rozmówcę do założenia się o istnienie Boga, francuski filozof obiecuje mu korzystne następstwa tej decyzji, których doświadczy w życiu doczesnym, jeszcze przed rozstrzygnięciem zakładu: „Będziesz wierny, uczciwy, pokorny, wdzięczny, dobroczynny, przyjacielski, szczerzy, prawdomówny. To prawda, nie będziesz opływał w zatrute uciechy, chwałę, rozkosze; ale czyż nie będziesz miał innych? Powiadam ci, zyskasz jeszcze w tym życiu”¹³².

¹³¹ Por. J. JORDAN: *Pascal's Wager...*, s. 24–26.

¹³² B. PASCAL: *Myśli...*, 451.

Jeżeli tę wypowiedź Pascala – wyraźnie sprzeczną z jego wcześniejszym, wielokrotnie powtarzanym twierdzeniem o konieczności uwzględnienia możliwych strat związanych z zakładaniem się o istnienie Boga – uznać za element wyводу, to całe rozumowanie przybiera zupełnie odmienną postać. Skoro postawienie na istnienie Boga okazuje się korzystniejsze nawet w przypadku Jego nieistnienia, to nie jest potrzebna żadna analiza o charakterze probabilistycznym, aby wybrać optymalną strategię życiową. Bez względu na wartość prawdopodobieństwa istnienia Boga racjonalne okazuje się założenie się właśnie o Jego istnienie.

Argumentacja oparta na silnej dominacji przyjmuje postać następującej serii stwierdzeń:

1. Możliwe są dwa stany rzeczy: Bóg istnieje bądź Bóg nie istnieje.
2. Człowiek nie jest w stanie poznać, który z tych stanów rzeczy zachodzi, a który nie.
3. Człowiek musi wybrać jedno z dwóch działań: zakładanie się o istnienie Boga albo zakładanie się o Jego nieistnienie.
4. Jeżeli Bóg istnieje, to zakładając się o Jego istnienie, człowiek zyskuje niekończące się szczęście, a zakładając się o Jego nieistnienie, szczęścia owego nie dostąpi.
5. Jeżeli Bóg nie istnieje, to zakładając się o Jego istnienie, człowiek doświadczy więcej szczęścia w ziemskim życiu, niż zakładając się o Jego nieistnienie.
6. Należy zakładać się o istnienie Boga.

Można wysunąć wiele zastrzeżeń podważających traktowanie tej wersji jako dopuszczalnego rozumienia wyводу Pascala. Charakterystyczna jest tu opinia Nicholasa Reschera zamieszczona w jego znakomitej monografii dotyczącej zakładu: „Pascal wypowiada się na temat wiary pod koniec fragmentu *Nieskończoność* – *nic*: »Powiadam ci, zyskasz jeszcze w tym życiu«, ale to stwierdzenie nie odgrywa żadnej roli w argumentacji. To jest przypadkowa uboczna korzyść, nie zaś istotny element wyводу”¹³³. Gdyby bowiem stwierdzenie to uczynić ważną częścią zakładu, to całkowicie zmieniłby on swój charakter. Sens straciłoby, tak przecież w 451. fragmencie *Myśli* rozbudowane, rozważania probabili-

¹³³ N. RESCHER: *Pascal's Wager. A Study of Practical Reasoning in Philosophical Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985, s. 149–150.

styczne oraz wielokrotnie podkreślany przez Pascala kontrast między wiecznością a skończonością. Rescher nie ma wątpliwości, że wywód francuskiego myśliciela koncentruje się na przyszłości (*next world*), a nie na życiu doczesnym¹³⁴.

W obronie dopuszczalności argumentacji opartej na silnej dominacji Jordan przytacza¹³⁵ inny fragment *Myśli*, w którym Pascal również akcentuje korzyści doczesne wynikające z przyjęcia postawy religijnej, stwierdzając, że chrześcijanie „nie są jak ludzie, którzy by się spodziewali królestwa, nie posiadając zeń nic jako poddani; ale spodziewają się świętości, wyzwolenia od grzechu – i coś z tego osiągają”¹³⁶. Nie wydaje się jednak, aby ta wypowiedź stanowiła na tyle silny argument, by uzasadnić włączenie wariantu zaproponowanego przez Jordana do listy możliwych interpretacji zakładu, chociażby dlatego, że fragment ten jest niejednoznaczny. Nie ma bowiem pewności, czy owo „coś” (*quelque chose*) z Królestwa Niebieskiego, które Pascal obiecuje chrześcijanom w życiu doczesnym, przewyższa korzyści wynikające z życia nieskrępowanego zasadami religijnymi.

Reasumując poczynione tu analizy różnych wariantów zakładu Pascala, można sformułować dwie zasadnicze konkluzje. Po pierwsze, tekst zawarty w *Myślach* nie ma charakteru systematycznej, jednolitej argumentacji. Nie przypomina zatem matematycznego dowodu, w którym od aksjomatów i początkowych danych stopniowo przechodzi się, wykorzystując niezawodne reguły wynikania, do końcowych wniosków. Pod tym względem zakład nie różni się zresztą od zdecydowanej większości filozoficznych analiz. Francuski uczony dostosował tok argumentacji do użytej w 451. fragmencie *Myśli* formy narracji – do rozmowy, w której przekonuje interlokutora do swego stanowiska. Dowodzenie ma tu charakter iteracyjny: dość szybko pojawia się ostateczna konkluzja („warto postawić na istnienie Boga”), ale dopiero kolejno przedstawiane w stosunku do niej obiekcje niejako wymuszają na Pascalu stopniowe precyzowanie całego rozumowania. Zabieg ten bez wątpienia utrudnia jednoznaczne odczytanie zakładu i usprawiedliwia proponowanie róż-

¹³⁴ Por. ibidem, s. 118–119.

¹³⁵ Por. J. JORDAN: *Pascal's Wager...*, s. 24.

¹³⁶ B. PASCAL: *Myśli...*, 687.

nych jego wersji. Jordan używa nawet określenia „rodzina zakładów” (*Family of Wagers*)¹³⁷, a wielu innych komentatorów analizuje zakłady Pascala¹³⁸.

O wiele większą wagę ma drugi wniosek, gdyż daje on odpowiedź na pytanie postawione w tytule niniejszego rozdziału. Otóż jedynym prawidłowym sformułowaniem zakładu Pascala jest argumentacja oparta na dominującej wartości oczekiwanej. Tezę tę można uzasadniać dwoma sposobami: podważając zasadność pozostałych wariantów oraz przytaczając argumenty wykazujące trafność właśnie wersji kanonicznej zakładu. Najpoważniejszym zarzutem wobec argumentacji opartej na dominacji oraz na silnej dominacji jest utrata probabilistycznego charakteru całego wywodu. Jeżeli zakładając się o istnienie Boga, zapewniamy sobie w najgorszym wypadku rezultat nie gorszy (a przy silnej dominacji – nawet lepszy), niż zakładając się o Jego nieistnienie, to nie ma potrzeby ani szacowania prawdopodobieństwa istnienia Boga, ani obliczania – za pomocą reguł matematycznych – wartości oczekiwanej obu możliwych decyzji.

Z kolei przeciwko wariantowi opartemu na wartości oczekiwanej świadczy przede wszystkim leżące u jego podstaw założenie o wartości prawdopodobieństwa istnienia Boga równej $\frac{1}{2}$. Założenie to Hacking nazywa „monstrualnym” (*monstrous*); zapewne dlatego, że nie sposób racjonalnie uzasadnić – w świetle przyjętej uprzednio przez Pascala tezy o niemożności sformułowania jakichkolwiek rozstrzygnięć dotyczących kwestii istnienia/nieistnienia Boga – poprawności przyjęcia takiej właśnie wartości. Hájek natomiast dodaje kontrargument o charakterze perswazyjnym: „W każdym razie, za oczywiste należy uznać stwierdzenie, że wśród odbiorców zakładu Pascala są ludzie, którzy nie określają prawdopodobieństwa istnienia Boga na $\frac{1}{2}$. Zatem argumentacja ta do nich nie przemawia”¹³⁹.

Natomiast argumentacja oparta na dominującej wartości oczekiwanej nie tylko zarzuty te czyni bezzasadnymi, ale również uwzględnia wszystkie kluczowe elementy przedstawionego przez Pascala rozumowania.

¹³⁷ Por. J. JORDAN: *Pascal's Wager*..., s. 16.

¹³⁸ Por. J.H. SOBEL: *Pascalian Wagers*. „Synthese” 1996, Vol. 108, s. 19–46.

¹³⁹ A. HÁJEK: *Pascal's Wager*...

Wystarczy wyliczyć trzy, być może najbardziej z nich charakterystyczne: kontrast między nieskończonością wieczności a znikomością doczesności; przyrównanie człowieka do gracza, który zmuszony jest podjąć ryzyko (może wygrać albo przegrać); wykorzystanie rachunku prawdopodobieństwa do rozstrzygnięcia kwestii opłacalności podejmowanej decyzji i określenia optymalnego wyboru. Dochodzi jeszcze racja natury historyczno-socjologicznej – zdecydowana większość dotychczasowych interpretacji i dyskusji koncentrujących się wokół 451. fragmentu *Mysli* dotyczy właśnie tego sposobu odczytania idei Pascala.

Nic dziwnego zatem, że Hájek jedynie ten wywód – określając go jako „argumentację z uogólnionej wartości oczekiwanej (*generalized expectation*)” – nazywa zakładem Pascala, pozostałe wersje przytacza zaś jedynie jako tło zasadniczego toku rozumowania¹⁴⁰. Szczególne znaczenie tego wariantu zakładu podkreśla także Jordan, który zdecydował się nazwać go „wersją kanoniczną” (*Canonical version*) i „złotem kanonicznym” (*Canonical Wager*)¹⁴¹. Nazwy te budzą różnego typu skojarzenia, choć z pewnością oddają wyróżnione miejsce argumentacji opartej na dominującej wartości oczekiwanej wśród wszystkich proponowanych sformułowań zakładu.

W dalszych częściach niniejszej pracy przedstawione zostaną wyniki badań dotyczących właśnie wersji kanonicznej zakładu Pascala, to jest argumentacji opartej na dominującej wartości oczekiwanej. Dla większej jasności wyводу warto jednak połączyć tezę 5. i 6. oraz powstałą z tego połączenia tezę („Możliwe jest przewidzenie wszystkich następstw zakładania się o istnienie Boga i przeciwko Jego istnieniu”) umieścić przed dotychczasową tezą 4. („Prawdopodobieństwo istnienia Boga jest większe od 0”). Powstały w ten sposób wariant zakładu Pascala (identyczny treściowo z wersją kanoniczną) będzie skracany do dwuznak „ZP”. Inne warianty zakładu zostaną przywołane tylko wówczas, gdy wyniknie to z wymogów postępowania analitycznego.

Badanie zakładu Pascala należy zatem zacząć od rozpatrzenia wyводу Pascala określonego jako **ZP**. Jest to argumentacja składająca się z siedmiu twierdzeń:

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ Por. J. JORDAN: *Pascal's Wager*..., s. 2–3; 23–24.

1. **Możliwe są dwa stany rzeczy: Bóg istnieje bądź Bóg nie istnieje.**
2. **Człowiek nie jest w stanie poznać, który z tych stanów rzeczy zachodzi, a który nie.**
3. **Człowiek musi wybrać jedno z dwóch działań: zakładanie się o istnienie Boga albo zakładanie się o Jego nieistnienie.**
4. **Możliwe jest przewidzenie wszystkich następstw zakładania się o istnienie Boga i przeciwko Jego istnieniu.**
5. **Prawdopodobieństwo istnienia Boga jest większe od 0.**
6. **Wartość oczekiwana wygranej w przypadku zakładania się o istnienie Boga nieskończenie przerasta wartość oczekiwaną wygranej w przypadku zakładania się o nieistnienie Boga.**
7. **Należy zakładać się o istnienie Boga.**

Twierdzenia te zostaną kolejno przedyskutowane: pierwsze cztery (1–4), mające w przeważającym stopniu charakter filozoficzny, w rozdziale drugim; kolejne trzy (5–7), nawiązujące do rachunku prawdopodobieństwa i teorii decyzji, w rozdziale trzecim. Celem analizy będzie jak najbardziej precyzyjne ustalenie znaczenia tez budujących ZP oraz określenie stopnia ich pewności bądź sformułowanie dodatkowych warunków (założeń) koniecznych do zapewnienia im dostatecznej wiarygodności.

Człowiek w obliczu decyzji



W niniejszym rozdziale zaprezentowano analizy dotyczące pierwszych czterech twierdzeń składających się na ZP. Najpierw przedyskutowany zostanie sposób, w jaki Blaise Pascal ujął kwestię istnienia/nieistnienia Boga. Konieczne jest precyzyjne ustalenie stanowiska francuskiego filozofa, gdyż odgrywa ono szczególną rolę w rozumieniu całości argumentacji. Następnie przedstawione będzie uzasadnienie zadeklarowanej przez autora *Myśli* nierozstrzygalności wspomnianej uprzednio, przypuszczalnie najważniejszej dla całej filozofii religii, kwestii. Dalej należy ukazać różne możliwe postawy człowieka wobec nierozwiązywalnego, zdaniem Pascala, problemu istnienia/nieistnienia Stwórcy. Każda z tych postaw prowadzi do określonych następstw, które można przewidzieć, uwzględniając oba prawdopodobne stany rzeczy (Bóg istnieje bądź Bóg nie istnieje). Następstwa te będą kolejno omawiane.

1. Czy istnieje Bóg?

Pierwsze z sekwencji twierdzeń tworzących zakład Pascala – a ściślej: ZP, wersję rozpatrywaną w niniejszej pracy – „Możliwe są dwa stany rzeczy: Bóg istnieje bądź Bóg nie istnieje”, dotyczy bezpośrednio kwestii istnienia Boga. Jest to niewątpliwie jedno z klasycznych zagadnień filozofii, podejmowane w dziejach myśli ludzkiej wielokrotnie i w najprzeróżniejszych kontekstach. Trafnie wyraził to Immanuel Kant przez umieszczenie idei Boga wśród trzech głównych idei rozumu oraz przez zaliczenie pytania o Jego istnienie (jako istoty koniecznej) do jednej z czterech najważniejszych antynomii kosmologicznych¹.

Na początku 451. fragmentu *Myśli* Pascal rozważa problem uzasadnienia religii chrześcijańskiej. Jest przekonany o konieczności sformułowania rzetelnego dowodu, który mógłby skłonić osobę niewierzącą

¹ Por. I. KANT: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. BORNSTEIN. Warszawa: PWN, 1960, s. 338–348.

do przyjęcia postawy religijnej. W pierwszej wypowiedzi skierowanej do rozmówcy-niedowiarka znajdujemy następujące słowa: „Zbadajmyż ten punkt i powiedzmy: »Bóg jest albo Go nie ma«. Ale na którą stronę się przechylimy?”². Takie określenie punktu wyjścia argumentacji może się wydawać całkowicie trywialne. Wszakże zarówno w XVII wieku, jak i współcześnie rozumowanie człowieka przebiega zwykle w zgodzie z klasyczną dwuwartościową logiką. Czy przywołanie przez Pascala reguły wyłączonego środka (dla każdego a prawdą jest, że a albo $\sim a$)³ wiąże się z jakimś jego specjalnym zamysłem? Niełatwo jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie, ale z pewnością warto szerzej je skomentować.

Na początku trzeba zaznaczyć, że interpretowanie poglądów Pascala w świetle logiki dwuwartościowej wcale nie musi być oczywiste. W *Myślach* znajdujemy przecież sprzeczności i paradoksy, zwłaszcza w opisach kondycji człowieka oraz istoty religii chrześcijańskiej. Są one jeśli nie wszechobecne, to tak liczne, że muszą wiązać się z pewnym specyficznym spojrzeniem na rzeczywistość. Lucien Goldmann, znany komentator dzieł francuskiego filozofa, uznał nawet Pascala za pierwszego przedstawiciela filozofii dialektycznej, który półtora wieku przed Georgiem W. Heglem dostrzegł antynomiczną strukturę rzeczywistości⁴. Trudno jednak uznać taką opinię za uzasadnioną, prawdopodobnie wynika ona bardziej z marksistowskiego światopoglądu Goldmanna aniżeli z jego rzetelnej analizy spuścizny autora *Myśli*.

Niezmiernie istotny okazuje się natomiast inny, semantyczny aspekt tezy stwierdzającej istnienie albo nieistnienie Boga. Otóż należy wyjaśnić rozumienie przez Pascala słowa „Bóg”. Nie jest ono bowiem jednoznacznie rozumiane i to ani w języku potocznym (w jakim przebiega rozmowa zawarta w 451. fragmencie *Myśli*), ani w dyskursie filozoficznym czy teologicznym. Jak więc ustalić, co miał na myśli Pascal, gdy na początku swojej argumentacji proponował rozważenie kwestii istnienia

² B. PASCAL: *Myśli*. Tłum. T. ŻELEŃSKI (BOY). Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1989, 451.

³ Por. K. AJDUKIEWICZ: *Logika pragmatyczna*. Warszawa: PWN, 1975, s. 32.

⁴ Por. M. TAZBIR: *Przedmowa*. W: B. PASCAL: *Rozprawy i listy*. Tłum. T. ŻELEŃSKI (BOY), M. TAZBIR. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1962, s. XI–XII; T. PŁUŻAŃSKI: *Paradoks w nowożytnej filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa: PWN, 1970, s. 19–48.

Boga? Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie może przebiegać różnymi torami.

Przed wszystkim trzeba zbadać sam zawierający zakład fragment *Myśli* właśnie pod względem treści dotyczących Boga. Próżno byłoby tam szukać wyczerpującego określenia natury Boskiego bytu, ale można znaleźć stwierdzenia wskazujące na Jego przymioty. „Skończoność unicestwienia się w obliczu nieskończoności i staje się czystą nicością. Tak nasz duch w obliczu Boga; tak nasza sprawiedliwość wobec sprawiedliwości boskiej. [...] Sprawiedliwość Boga musi być olbrzymia, jak Jego miłosierdzie”⁵. Pascal określa zatem Boga jako byt natury duchowej w najwyższym możliwym, nieskończonym stopniu oraz jako doskonałość moralną, łączącą w sobie nieskończoną sprawiedliwość i nieskończone miłosierdzie. Dalej, „[...] nie ma On ani rozciągłości, ani granic”⁶, a więc jest niematerialny oraz nieograniczony. Na samym końcu analizowanego fragmentu *Myśli* ich autor nazywa Boga „Istotą nieskończoną i niepodzielną”⁷.

Przytoczone przez Pascala właściwości natury Boga nie mają charakteru konfesyjnego, lecz ściśle filozoficzny. Przymioty te, oceniające je z perspektywy wielowiekowych badań z dziedziny teologii naturalnej, zasadniczo nie budzą kontrowersji, należą do typowego zbioru cech przypisywanych Absolutowi, chociaż zbioru tego nie wyczerpują. Opis Boga zawarty w 451. fragmencie z pewnością nie ma charakteru systematycznego, a jedynie służy Pascalowi do rozważań nad innymi zagadnieniami: istotą nieskończoności, kontrastem między człowiekiem a Bogiem, ludzką zdolnością poznawania Boga itp. Nasuwa się przypuszczenie, że określenie tego, kim jest Bóg, było dla francuskiego filozofa oczywiste, a więc niewymagające specjalnych zabiegów definicyjnych.

Zasadne jest zatem, jak się wydaje, interpretowanie twierdzenia Pascala „Bóg jest albo Go nie ma” jako wstępu do argumentacji dotyczącej kwestii istnienia „Boga filozofów”, to znaczy istoty ze wszech miar doskonałej: koniecznej, prostej, wszechmocnej, wiecznej, niezmiennej. W tym przypadku zakład wpisywałby się w bogatą tradycję filozoficz-

⁵ B. PASCAL: *Myśli...*, 451.

⁶ Ibidem.

⁷ Por. ibidem.

nej dyskusji nad dowodami na istnienie Boga, czyli rozumowaniami prowadzącymi do konkluzji „Bóg istnieje” bądź przekonującymi odbiorcę, że konkluzję tę należy uznać za słuszną⁸. Argumentacja Pascala kończy się zresztą właśnie drugą z wymienionych możliwości – stanowi dowód na to, że należy przyjąć sąd stwierdzający realne istnienie Boga za prawdziwy.

Ta interpretacja – utożsamiająca Boga, którego istnienie rozważa Pascal w ramach zakładu, z filozoficznie określonym Absolutem – staje się jednak wątpliwa w świetle innych elementów wywodu autora *Myśli*. Dwa z nich są najbardziej istotne. Po pierwsze, zasadniczym punktem argumentacji Pascala jest twierdzenie mówiące o tym, że jeśli istnieje Bóg, to obdarzy On ludzi w Niego wierzących wieczną szczęśliwością. To teza wykraczająca poza standardowe dla filozofii Boga określenia natury bytu absolutnego. Dopuszczalne jest jej przyjęcie, co jednak wymaga dodatkowych założeń i uzasadnień, których Pascal, przynajmniej w 451. fragmencie *Myśli*, nie podaje. Po drugie, od końcowego wniosku (Należy wierzyć w istnienie Boga) francuski filozof płynnie przechodzi do praktycznych zaleceń, niejako wprost wynikających z akceptacji tegoż wniosku. Radzi interlokutorowi, dopiero co przekonanemu do zakładania się o istnienie Boga, „brać wodę święconą, słuchać mszy”. Prawdopodobnie oznacza to, że od samego początku dialogu zamiarem Pascala było skłonienie swego rozmówcy do postawienia na istnienie nie „Boga filozofów”, lecz Boga „Abrahama, Izaaka, Jakuba” i Jezusa Chrystusa, Boga ukazywanego w doktrynie chrześcijańskiej, a ściślej rzecz ujmując – katolickiej.

Sposób rozstrzygnięcia kwestii znaczenia użytego w zakładzie słowa „Bóg” skutkuje bardzo poważnymi konsekwencjami. Wprost z niego wynika obiekcja – zdaniem Jeffa Jordana, najpoważniejsza, najtrudniejsza do odparcia⁹ – wysuwana wobec argumentacji Pascala: zarzut wielu bogów (*many-gods objection*). Został on po raz pierwszy sformułowany, co już zostało wspomniane, przez Denisa Diderota i jest przytaczany przez

⁸ Por. Z.J. ZDYBICKA: *Dowody na istnienie Boga*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. Red. A. MARYNIARCZYK i in. T. 2. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001, s. 680–681.

⁹ Por. J. JORDAN: *Pascal's Wager. Pragmatic Arguments and Belief in God*. New York: Oxford University Press, 2006, s. 72.

krytyków zakładu wyjątkowo często¹⁰. Warto w tym miejscu obiekcję tę – przynajmniej w wersji najbardziej rozpowszechnionej¹¹ – szerzej przedyskutować.

Istotą zarzutu wielu bogów jest ukazanie braku logicznego związku pomiędzy dwiema kluczowymi tezami zakładu Pascala. Pierwsza z nich zawiera stwierdzenie, że osoba decydująca się zaakceptować Boga jako istotę realnie istniejącą postępuje optymalnie. Jeśli nawet jest to teza prawdziwa (samo dopuszczenie tej możliwości stanowi wyraz dobrej woli ze strony oponentów zakładu), to dowodzi ona jedynie – wyłącznie w świetle matematycznego, zdaniem wielu komentatorów najważniejszego, aspektu 451. fragmentu *Myśli* – racjonalności przyjęcia realnego istnienia „Boga filozofów”.

Trzeba zauważyć, że taka bądź podobna teza – nierzadko w silniejszym sformułowaniu, na przykład „Bóg istnieje” – wieńczy zdecydowaną większość dowodów na istnienie Boga czy argumentacji na rzecz Jego istnienia. Pod tym względem zakład Pascala okazuje się nietypowy, gdyż francuski myśliciel w ramach swej argumentacji uważa za dowiedzione jeszcze jedno, dalej idące twierdzenie. Otóż przekonuje on swego rozmówcę, na mocy przeprowadzonego rozumowania, do podjęcia charakterystycznych dla katolicyzmu praktyk religijnych. Druga teza byłaby zatem uszczegółowieniem tej pierwszej i brzmiałaby: „Racjonalne jest przyjęcie realnego istnienia Boga, o którym naucza Kościół katolicki”.

Istnieje oczywiście wiele filozoficznych argumentacji za prawdziwością chrześcijaństwa, ale wyraźnie się one różnią od wyводу Pascala. Przede wszystkim z reguły są jasno wyodrębnione, stanowią osobne rozumowanie. Zwykle dany myśliciel przeprowadza dowód na istnienie Boga

¹⁰ Por. D. DIDEROT: *Dodatek do „Myśli filozoficznych”*. W: IDEM: *Wybór pism filozoficznych*. Tłum. J. HARTWIG, J. ROGOZIŃSKI. Warszawa: De Agostini & Altana, 2003, s. 56; J.L. MACKIE: *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*. Tłum. B. CHWEDEŃCZUK. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997, s. 264; M. MARTIN: *Atheism – A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press, 1990, s. 232–234; W. GUSTASON: *Pascal’s Wager and Competing Faiths*. “International Journal for Philosophy of Religion” 1998, Vol. 44, s. 31–36.

¹¹ Jordan wyróżnia i szczegółowo omawia trzy różne wersje zarzutu wielu bogów. Por. J. JORDAN: *The Many-Gods Objection*. In: *Gambling on God. Essays on Pascal’s Wager*. Ed. J. JORDAN. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1994, s. 104–111.

albo proponuje argumentację na rzecz racjonalności teizmu, aby następnie przedstawić silne racje za tym, że prawdę o Bogu właściwie ukazuje teologia chrześcijańska. Taką sekwencję dowodzenia prawdziwości religii zastosował, przykładowo, Anzelm z Canterbury¹², współcześnie zaś Richard Swinburne¹³, a z polskich filozofów – Jacek Wojtysiak¹⁴.

Zarzut wielu bogów kwestionuje prawdziwość tezy o racjonalności praktycznej aprobaty dla chrześcijańskiej koncepcji Boga; wskazuje, że teza ta pozostaje bez uzasadnienia nawet w przypadku uznania poprawności najistotniejszej, probabilistycznej części zakładu. Zwolennicy tej obiekcji zwykle przytaczają twierdzenia alternatywne dla tego, które sformułował Pascal. I tak: Diderot zauważył, że „Iman mógłby oświadczyć zupełnie to samo”¹⁵, John L. Mackie przekonuje, że Kościół, do którego – na mocy zakładu – powinien przystąpić niedowiarek, „nie jest koniecznie kościołem rzymskim, lecz jest może kościołem anabaptystów, mormonów, muzułmańskich sunnitów lub czcicieli bogini Kali czy boga Odyna”¹⁶, Graham Oppy interpretuje zakład jako argumentację dotyczącą „ortodoksyjnie rozumianego monoteistycznego Boga”¹⁷, Alan Hájek zaś twierdzi, że Pascal uwzględnił tylko możliwość istnienia „katolickiego Boga”, pomijając „inne teistyczne hipotezy”¹⁸.

¹² Por. T. GRZESIK: *Anzelm z Canterbury*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, 2004, s. 65–85; J. KEMPA: *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelm z Canterbury*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2009, s. 57–72.

¹³ Najbardziej znaną propozycją Swinburne’a jest tak zwany kumulatywny argument za istnieniem Boga, por. R. SWINBURNE: *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 2004, natomiast w późniejszych pracach dowodzi on prawdziwości chrześcijaństwa. Por. R. SWINBURNE: *The Christian God*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

¹⁴ Wojtysiak wpierw dowodzi prawdziwości tezy prototeistycznej („Istnieje dokładnie jeden, różny od świata byt samowystarczalny”), a następnie konstruuje argument protochrystologiczny („Chrześcijaństwo najlepiej spełnia kryteria bycia religią objawioną”). Por. J. WOJTYSIAK: *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 2012, s. 27–104, 267–317.

¹⁵ D. DIDEROT: *Dodatek do „Myśli filozoficznych”*..., s. 56.

¹⁶ J.L. MACKIE: *Cud teizmu*..., s. 264.

¹⁷ Por. G. OPPI: *Arguing about Gods*. New York: Wydawnictwo „W drodze”, 2009, s. 241–258.

¹⁸ Por. A. HÁJEK: *Pascal’s Wager* [<http://plato.stanford.edu/entries/pascal-wager> (dostęp: 28.09.2015)].

Mogłoby się wydawać, że zarzut wielu bogów falsyfikuje jedynie końcowy wniosek zakładu: dotyczący racjonalności praktykowania religii katolickiej. Tak jednak nie jest. Filozofowie stawiający ten zarzut uważają, że wadliwa jest także główna teza argumentacji Pascala: „Należy zakładać się o istnienie Boga”. Nieuchronnie prowadzi ona bowiem – jak twierdzą – do alternatywy, której zdania składowe („Należy żyć jak chrześcijanin”, „Należy żyć jak mahometanin” itd.) są względem siebie sprzeczne. Zarazem zakład nie daje żadnych podstaw do tego, aby któreś z nich uznać za właściwą opcję, a to uniemożliwia praktyczne wykorzystanie przeprowadzonej argumentacji.

Rodzi się w tym miejscu następujące pytanie: Dlaczego zarzut wielu bogów nie jest stawiany innym dowodom na istnienie Boga? Otóż dlatego, że formułują one, inaczej niż zakład Pascala, wyłącznie wnioski o charakterze teoretycznym, odległym od sfery ludzkich decyzji i działań. Dowód ontologiczny Anzelma z Canterbury czy droga *ex motu* Akwinaty nie zawierają w sobie żadnego praktycznego postulatu skierowanego do odbiorcy argumentacji w przypadku, gdyby został on przekonany o ich prawdziwości. Można sobie wyobrazić osobę niereligijną, która uznawszy poprawność wyводу za istnieniem Boga, w żaden sposób nie zmodyfikuje swojej postawy życiowej.

Zarzut wielu bogów nie jest łatwy do odparowania. Przyznaje to także wielu zdecydowanych zwolenników zakładu. W swoich komentarzach zwykle zawężają oni konkluzję wynikającą z argumentacji Pascala do tezy stwierdzającej racjonalność teizmu albo decydują się – w celu zachowania poprawności zakładu – na stosowne przekształcanie oryginalnego toku wyводу francuskiego myśliciela¹⁹.

Dotychczasowe poszukiwanie znaczenia używanego w zakładzie słowa „Bóg” ograniczone zostało jedynie do analizy 451. fragmentu *Myśli*. Postępuje tak zresztą większość komentatorów spuścizny Pascala. Możliwe jest wszakże inne podejście interpretacyjne, wspomniane już w rozdziale pierwszym niniejszej pracy i przypuszczalnie bliższe zdrowemu rozsądkowi. Skoro zakład stanowi część większego dzieła, to rozstrzygnięcia kwestii niejasnych bądź w ogóle niepodjętych należałoby szukać właśnie w innych partiach tegoż dzieła. Przeciwno tej sugestii może świad-

¹⁹ Niektóre z tych propozycji zostaną przedstawione w rozdziale VI.

czyć niekompletność *Myśli* (względem zaplanowanej przez Pascala *Apolonii*) oraz brak pewności co do umiejscowienia zakładu pośród innych fragmentów. Jednocześnie nie ulega wątpliwości, że francuski filozof zaprojektował zakład jako istotną część swego apologetycznego przedsięwzięcia i to ono zatem, a faktycznie *Myśli*: zbiór dostępnych nam urywków, powinno stanowić naturalny kontekst interpretacyjny dla fragmentu 451.

Przebadanie całości *Myśli* w celu ustalenia sposobu, w jaki Pascal pojmował Boga, prowadzi do klarownych ustaleń. Francuski filozof wielokrotnie przedstawia swe przekonania dotyczące: niewystarczalności „Boga filozofów”, wyższości rzeczywistości wiary (serca) nad rozumem²⁰, prawdziwości wiary chrześcijańskiej (katolickiej). Systematyczną analizę tych treści, która zanadto odbiegałaby od tematu niniejszej pracy, musi zastąpić garść cytatów: „Ostateczny krok rozumu to uznać, że istnieje nieskończona mnogość rzeczy, które go przerastają; wątpliwy jest, jeśli nie dosięga tej świadomości. A jeśli rzeczy przyrodzone przerastają go, cóż powiedzieć o nadprzyrodzonych?”²¹; „Wiara – to dar Boga; nie sądzić, bym twierdził, że to jest dar rozumowania”²²; „Znamy Boga jedynie przez Chrystusa. Bez tego Pośrednika odjęte jest wszelkie obcowanie z Bogiem”²³. Podobne treści znajdziemy także w innych pismach Pascala²⁴.

Uwzględnić należy także to, co wiemy o religijnym wymiarze życia autora *Myśli*. Otóż przeszedł on od pierwotnie dominującej postawy „letniego” chrześcijanina do silnej, bezkompromisowej wiary w Jezusa Chrystusa. Metamorfoza ta dokonała się gwałtownie, jako wynik dwugodzinnego mistycznego doświadczenia podczas „nocy ognia”, która miała miejsce 23 listopada 1654 roku: „Nigdy nikomu o tym nie powiedział, nawet nie wspomniał, ani słowa. Napisał jedynie krótką wzmiankę opisującą to doświadczenie i wszył ją w wewnętrzną stronę ubrania, blisko serca. Znaleziona została dopiero po jego śmierci, dziewięć lat później,

²⁰ Por. B. PASCAL: *Myśli...*, 476, 479–483.

²¹ Por. ibidem, 466.

²² Ibidem, 480.

²³ Ibidem, 730.

²⁴ Por. B. PASCAL: *Rozprawy i listy...*, s. 81–102, 105–111, 159–210, 213–226.

gdy siostrzeniec Blaise'a przeszukiwał jego ubrania"²⁵. Ów krótki tekst, często zwany *Memoriałem* bądź *Pamiętką*, jest próbą opisu tego wyjątkowego przeżycia i zawiera swego rodzaju osobiste wyznanie wiary Pascala. Znajdują się tam sformułowania bardzo wyraziste: „Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, a nie filozofów i uczonych. [...] Bóg Jezusa Chrystusa”²⁶.

Dobrze znane są natomiast konkretne skutki tej wewnętrznej przemiany. Po jej zaistnieniu wszystkie dążenia Pascala zaczęły koncentrować się wyłącznie na sferze religijnej. Osiedlił się on na stałe w Port-Royal, siedzibie jansenistów, i prowadził życie wypełnione modlitwami i ascezą. W tym okresie napisał *Prowincjałki* oraz drobne pisma filozoficzno-teologiczne. W ostatnich latach ciężko chorował, przyjmując swoje cierpienia w duchu pokory i akceptacji woli Bożej²⁷. Właśnie wtedy w umyśle Pascala zrodził się także zamiar napisania dzieła o charakterze apologetycznym i w konsekwencji powstały te jego fragmenty, które dziś znamy jako *Myśli*. Trudno wyobrazić sobie, aby w takich okolicznościach francuski uczony rozważał problematykę istnienia Boga inaczej niż w kontekście wyraziście określonej, zabarwionej jansenizmem doktryny chrześcijańskiej.

Jeżeli wnioski płynące z innych partii *Myśli* oraz z biografii Pascala uznamy za przekonujące, to schemat argumentacji tworzącej zakład – w rozpatrywanej wersji ZP – należałoby w istotny sposób uzupełnić. Otóż pierwszą tezę „Możliwe są dwa stany rzeczy: Bóg istnieje bądź Bóg nie istnieje” trzeba opatrzyć następującym komentarzem: „Pascal rozważa istnienie/nieistnienie Boga ukazywanego w religii chrześcijańskiej (dokładniej: w Kościele rzymskokatolickim)”.

Jakie konsekwencje niesie z sobą to uściślenie? Po pierwsze, traci moc zarzut wielu bogów, gdyż bezzasadna staje się wątpliwość, o istnienie jakiego Boga należy – w przypadku zaaprobowania kalkulacji Pascala – się zakładać. Tę często wysuwaną obiekcję przeciwników poprawności zakładu można zatem uznać za odpartą. Istotniejsze jest jednak inne następstwo uzupełnienia wyводу o przesłankę precyzującą rozu-

²⁵ J.A. CONNOR: *Pascal's Wager. The Man Who Played Dice with God*. New York: HarperCollins Publishers, 2006, s. 147.

²⁶ B. PASCAL: *Rozprawy i listy...*, s. 77.

²⁷ Píše wtedy *Modlitwę o dobry użytek chorób*. Por. ibidem, s. 213–226.

mienie Boga. Zakład w wyraźny sposób zmienia swój charakter. Przystaje bowiem być uniwersalną argumentacją na rzecz racjonalności teizmu, a jedynie uzasadnia sensowność praktykowania religii chrześcijańskiej.

Może w związku z tym pojawić się wątpliwość dotycząca kwalifikowania wyводу Pascala do grupy zagadnień filozoficznych, skoro zawiera on założenia o charakterze teologicznym. Znow dopuszczalne są różne rozstrzygnięcia tej kwestii. Można potraktować zakład jako rozumowanie charakterystyczne dla teologii fundamentalnej, uzasadniające jeden z ważnych artykułów wiary katolickiej. Alternatywne stanowisko, bardziej przekonujące, podkreślać będzie konieczność przyjmowania bez dowodu określonych tez: logicznych, ontologicznych, epistemologicznych, a także (dlaczego nie?) teologicznych w każdej argumentacji filozoficznej. Zadaniem myśliciela jest wówczas nie tyle wyzbycie się wszelkich uprzedzających rozumowanie założeń (większość filozofów, poza skrajnymi pozytywistami i fenomenologami, uznaje to za zadanie niewykonalne), ile ich uświadomienie sobie i rzetelne wyeksplikowanie. Można się spodziewać, że dalsza analiza argumentacji Pascala doprowadzi do ujawnienia kolejnych jej przesłanek. Należy przyjąć, że nie eliminuje to zakładu z kręgu zainteresowań filozofii, chociaż zmniejsza liczbę aprobujących go odbiorców, gdyż wstępnym warunkiem afirmacji wyводу jest uznanie zasadności jego kolejno wyszczególnionych założeń. Tego typu działanie badawcze – ograniczanie obowiązywania prezentowanego wyводу przez wskazywanie warunkujących go, zakładanych na wstępie przesłanek – jest we współczesnej filozofii postępowaniem standardowym, wskazującym na metodologiczną dojrzałość myśliciela.

Warto na koniec zwrócić uwagę na psychologiczno-retoryczny aspekt twierdzenia „Bóg jest albo Go nie ma”. Zawarte jest ono w pierwszej wypowiedzi Pascala skierowanej do niewierzącego interlokutora. Można je odczytać przede wszystkim jako próbę zbudowania właściwego, służącego dialogowi klimatu emocjonalnego rozpoczynającej się rozmowy. Perspektywa dyskusji na tematy religijne pomiędzy osobami tak istotnie różniącymi się poglądami może rodzić psychiczne napięcie związane z oczekiwaną konfrontacją. Często w takich sytuacjach tworzy się swoiste dodatnie sprzężenie zwrotne: uczestnik rozmowy anty-

cypując spodziewane nieprzyjemne doznania wynikające z zachowania oponenta, staje się wobec niego nieprzychylnie nastawiony, co zwykle wywołuje bądź intensyfikuje niechętną postawę owego oponenta, która uwidacznia się w jego słowach i czynach, co z kolei potwierdza hipotezę nieprzyjemnych doznań i skłania do traktowania go jako osoby antypatycznej, a to rodzi identyczne przekonanie także w niej itd. Jest to mechanizm „błędnego koła” czy „samospełniającej się przepowiedni” znany z badań naukowych nad uprzedzeniami i stereotypami. Nietrudno domyślić się, że w takich okolicznościach po niedługim czasie rozmowa może przeobrazić się w konflikt słowny niemający nic wspólnego z merytoryczną, zorientowaną na poszukiwanie prawdy dyskusją.

Dialog przytoczony w 451. fragmencie *Mysli*, pomimo wyrazistej różnicy zdań przystępujących do niego osób, przebiega w partnerskiej atmosferze. Można przypuszczać, że w jej ukształtowaniu znaczącą rolę odegrała pierwsza wypowiedź Pascala, w której zaproponował on swemu rozmówcy wspólne pochylenie się nad kwestią istnienia Boga bez przesądzania ostatecznego rozwiązania. Francuski filozof uznaje nie tylko problematyczność rozważanego zagadnienia, ale także dopuszczalność opowiedzenia się za innym jego rozstrzygnięciem niż pogląd teistyczny. Wielokrotne użycie liczby mnogiej („zbadajmyż”, „powiedzmy”, „się przechylimy”) tę otwartość wyraża i stanowi zarazem zaproszenie do współpracy, do kolektywnej pracy umysłowej.

Dopuszczalna jest także taka interpretacja sposobu, w jaki Pascal rozpoczął rozmowę z niedowiarkiem, która pozwala przypisać francuskiemu filozofowi zamiar manipulacji. Można autora *Mysli* podejrzewać o nieuczciwą strategię erystyczną. Polegałaby ona na tym, aby wpierw skłonić oponenta do uznania prawdziwości sądu oczywistego („Bóg jest albo Go nie ma”), a następnie niejako przymusić go do aprobaty tezy (Należy uwierzyć w Boga) rzekomo wprost wynikającej z owego przyjętego uprzednio sądu. Istotą manipulacji jest w tym wypadku przeniesienie sporu z płaszczyzny logicznej na poziom psychologiczny. Postawiony w opisanej sytuacji człowiek niemal automatycznie bardziej dba o to, aby nie dopuścić do skompromitowania się wobec rozmówcy, a zwłaszcza wobec ewentualnych świadków dyskusji, niż o poprawność argumentacji oponenta. Arthur Schopenhauer strategię tę zaklasyfiko-

wał jako sposób 4. – jeden z trzydziestu ośmiu nieuczciwych chwytów erystycznych²⁸.

Interpretację taką trzeba jednak uznać za nietrafną, chociaż retoryczne kompetencje Pascala zwykle ocenia się wysoko²⁹. Dalszy przebieg rozmowy nie daje bowiem żadnych podstaw do zarzucenia francuskiemu filozofowi pokrętnych intencji. Wręcz przeciwnie – autor *Myśli* prowadzi dialog zawarty w 451. fragmencie z zachowaniem wyjątkowego szacunku dla swego rozmówcy, bez stosowania nieuczciwych sposobów perswazji. Charakterystyczne dla wywodów Pascala jest właśnie ukazywanie roztrząsanych problemów z różnych perspektyw. „Współlistnienie w tekście różnych narracji skutkuje bardziej elastycznym i mniej dogmatycznym sposobem argumentacji, co w efekcie zapewnia każdemu indywidualnemu czytelnikowi większą autonomię rozumienia tekstu”³⁰.

2. Nierozstrzygalność problemu istnienia/nieistnienia Boga

Dotychczasowa analiza twierdzenia Pascala „Bóg jest albo Go nie ma” doprowadziła do ustalenia – w świetle całości wiedzy o życiu i twórczości francuskiego filozofa – że alternatywa ta dotyczy Boga, którego głosi religia chrześcijańska. Teraz można przyjrzeć się bliżej znaczeniu tej rozpoczynającej zakład tezy.

Z formalnego punktu widzenia zdanie „Bóg jest albo Go nie ma” stanowi zdanie złożone z dwóch zdań prostych, a zarazem sąd logiczny, a nawet, w świetle przywołanej już zasady wyłączonego środka, sąd prawdziwy bez względu na to, który z członów alternatywy jest prawdziwy³¹. Formułowanie sądów tego typu (alternatywa danego zdania i negacji tegoż zdania) można uznać za sensowne pod warunkiem, że

²⁸ Por. A. SCHOPENHAUER: *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*. Tłum. B. i Ł. KONORSKY. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1983, s. 56–57.

²⁹ Por. N. HAMMOND. *Pascal's Pensées and the Art of Persuasion*. In: *The Cambridge Companion to Pascal*. Ed. N. HAMMOND. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 235.

³⁰ Ibidem, s. 240.

³¹ Por. K. AJDUKIEWICZ: *Logika pragmatyczna...*, s. 48.

prowadzi następnie do co najmniej jednej z dwóch możliwości. Pierwszą z nich jest pytanie rozstrzygnięcia, drugą – rozważenie konsekwencji obu członów alternatywy.

Zobrazowaniu tego mechanizmu pomoże przedstawienie sposobu, w jaki ludzie zwykle próbują rozwiązywać problemy dotyczące ich codziennego życia. Przyjmijmy, że kierowca postanowił dojechać do miasta A (i tam skorzystać ze stacji benzynowej), ale nie jest pewny, czy ma w baku dostateczną ilość paliwa, a ewentualne wcześniejsze tankowanie wiąże się z określonymi niedogodnościami. Swą wątpliwość wyraża on w następujący sposób: „Zdołam dotrzeć do A bez tankowania albo nie zdołam dotrzeć do A bez tankowania”. Pierwszym działaniem kierowcy jest próba odpowiedzi na pytanie rozstrzygnięcia: „Czy zdołam dotrzeć do A bez tankowania, czy nie?”. W tym celu podejmuje on szereg stosownych działań (odczytuje stan wskaźnika poziomu paliwa, szacuje odległość do A, przewiduje poziom spalania itp.). Jeśli odpowiedź jest jednoznaczna, to kierowca podejmuje odpowiednie działanie – jedzie do A bez tankowania bądź uzupełnia, pomimo niedogodności, poziom paliwa w samochodzie. Jeśli jednak – bez względu na powód – nie potrafi on znaleźć przekonującej odpowiedzi na pytanie rozstrzygnięcia, to schemat jego postępowania ulega zmianie. Teraz bierze pod uwagę konsekwencje obu możliwych stanów rzeczy. Jeden jest korzystny (dotarcie do A bez tankowania), drugi – niekorzystny (wcześniejsze tankowanie albo zatrzymanie się samochodu przed osiągnięciem A). Kierując się różnymi racjami, w tym kalkulacją możliwych zysków i strat, kierowca podejmuje, w warunkach niepewności, decyzję, którą uznaje za optymalną.

Schematem tym posługuje się także w swej argumentacji Pascal. Bezpośrednio po zarysowaniu alternatywy stawia właśnie pytanie rozstrzygnięcia³²: „[...] »Bóg jest albo Go nie ma«. Ale na którą stronę się

³² W polskiej literaturze logicznej najczęściej wyróżnia się pytania rozstrzygnięcia i pytania dopełnienia. Zgodnie z bardziej rozbudowaną klasyfikacją Nuela Belnapa pytanie Pascala ma charakter „pytania typu »Czy« o jednej alternatywie”. Por. T. PAWŁOWSKI: *Metodologiczne zagadnienia humanistyki*. Warszawa: PWN, 1969, s. 80–83. Oczywiście, brak partykuły „czy” w tym pytaniu nie jest istotny, gdyż sformułowanie „Ale na którą stronę się przechylimy?” okazuje się – w kontekście poprzedniego zdania – tożsame z pytaniem „Czy Bóg jest, czy też Go nie ma?”.

przechylimy?”³³. W tym właśnie momencie znajdujemy się w samym sercu jednego z klasycznych problemów filozoficznych. Od tak jawnie deklarującego się jako chrześcijanin myśliciela – w samym 451. fragmencie padają słowa: „[...] przez wiarę znamy Jego [Boga – M.W.] istnienie”³⁴ – należałoby oczekiwać jednoznacznego dołączenia do zwolenników prawdziwości tezy głoszącej istnienie Boga. Jedynym znakiem zapytania mógłby się wydawać sposób, w jaki Pascal tezę tę uargumentuje.

Zadziwia zatem stwierdzenie, jakie autor *Myśli* prezentuje w odpowiedzi na pytanie o istnienie/nieistnienie Boga: „Rozum nie może tu nic określić: nieskończony chaos oddziela nas”³⁵. Słowa te padają w samym środku wieku XVII, wieku niezwyklego rozkwitu skrajnie racjonalistycznych systemów filozoficznych, w epoce, w której odnowiono i wzbogacono najważniejsze argumentacje dowodzące istnienia Boga. Uczynili to filozofowie o wiele mniej niż Pascal zaangażowani religijnie, a nawet – jak Baruch Spinoza – zgoła niereligijni. Autor *Myśli* bez wątpienia rozumowania te znał. Jednak w 451. fragmencie w ogóle się do nich nie odnosi. Aby poznać opinię Pascala na temat dowodzenia istnienia Boga, znów konieczne jest sięgnięcie do innych urywków jego głównego dzieła.

W wielu fragmentach *Myśli* francuski filozof odwołuje się do tych argumentacji uzasadniających istnienie Boga, w których punktem wyjścia jest rzeczywistość, a więc realnie istniejące byty. Dowody te zwykle nazywa się kosmologicznymi lub metafizycznymi. Konkretnym zarzutem Pascala wobec nich jest nadmierne ich skomplikowanie: „Metafizyczne dowody Boga są tak odległe od rozumowania ludzi i tak zawiłe, że mało do nas trafiają; a gdyby nawet nadały się niektórym, nadałyby się tylko przez tę chwilę, przez którą mają przed oczyma ów dowód; w godzinę później lękają się, że się omylili”³⁶. Zasadnicze wątpliwości Pascala sięgają jednak głębiej. Analiza natury rzeczywistości przynosi, zdaniem autora *Myśli*, zawsze niejednoznaczne rezultaty – niektóre zjawiska zdają się potwierdzać istnienie Boga, inne zaś sugerują Jego nieistnienie: „Oto co widzę i co mnie przeraża. [...] widząc za wiele, aby przeczyć, a za

³³ B. PASCAL: *Myśli...*, 451.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, 5.

mało, aby zyskać pewność, znajduję się w stanie godnym pożałowania³⁷. W dodatku umiejętność właściwego interpretowania danych przyrodniczych nie przysługuje w jednakowym stopniu wszystkim ludziom. „Czy nie powiadasz sam, że niebo i ptaki dowodzą Boga? – Nie. [...] Mimo bowiem, że to jest prawda w pewnym rozumieniu dla niektórych dusz, którym Bóg dał to światło, jest wszelako fałszem w odniesieniu do ogółu”³⁸.

Autor *Myśli* jest przekonany, że badanie rzeczywistości nie może dać pewności co do istnienia Boga i wszelkie ludzkie dążenia ukierunkowane na ten cel muszą spełznąć na niczym. Tezę tę Pascal umacnia argumentem teologicznym, wynikającym z analizy treści biblijnych: „Godne podziwu jest, że nigdy żaden autor kanoniczny nie posłużył się naturą, aby dowieść Boga. Wszyscy starają się wzbudzić wiarę w Niego. [...] W czym okazali się bystrzejsi od najbystrzejszych ludzi późniejszych czasów, którzy wszyscy się tym [dowodami z natury – M.W.] posługiwali”³⁹. Jednakże argument ten jest – jak się wydaje – wątpliwy⁴⁰.

Trudno wyjaśnić, dlaczego Pascal nie wypowiedział się na temat dowodu ontologicznego, który – za sprawą Kartezjusza – został na początku XVII wieku przypomniany i rozwinięty. W *Myślach* zamieścił jednak wiele uwag odnoszących się do wszelkiego rodzaju argumentacji za istnieniem Boga. Dowody te ostatecznie okazują się, zdaniem autora dzieła, „bezsilne”⁴¹, a ci, którzy poszukują ich „całym swym rozumem [...], znajdują jeno mroki i ciemności”⁴².

Pascal okazuje się zatem zwolennikiem stanowiska rzadko przyjmowanego przez filozofów chrześcijańskich, którzy zwykle starają się for-

³⁷ Ibidem, 414.

³⁸ Ibidem, 362.

³⁹ Ibidem, 6.

⁴⁰ Można w Piśmie Świętym wskazać fragmenty niezgodne z interpretacją Pascala, jak choćby: „Głupi z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga: z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła nie poznali Twórcy” (Mdr 13,1), „Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13,5), „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego [Boga – M.W.] przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,20).

⁴¹ Por. B. PASCAL: *Myśli...*, 730.

⁴² Ibidem, 366.

mułować racjonalne argumenty za istnieniem Boga. Rezygnując z tego typu rozumowań, francuski myśliciel nie decyduje się jednak, wzorem innych wierzących filozofów i teologów, na opowiedzenie się po stronie irracjonalizmu czy fideizmu. Wybiera pewien rodzaj rozwiązania pośredniego, którego charakter bliższy jest analizom teologicznym niż filozofii. Rozwijają mianowicie ideę – uważaną za jedną z najbardziej interesujących spośród wszystkich zawartych w *Myślach* – Boga ukrytego, *Deus absconditus*.

Pascal po wielokroć nawiązuje do następujących cytatów zawartych w Piśmie Świętym: „Prawdziwie Tyś Bogiem ukrytym” (Iz 45,15) oraz „[...] Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11,27)⁴³, uznając je za kluczowe dla właściwego określenia ludzkich możliwości poznania Boga. Otóż nie jest On – sam fakt Jego istnienia oraz Jego przymioty – dany podmiotowi poznającemu w taki sposób, jak inne przedmioty poznania. Nie ma metody, której zastosowanie zagwarantowałoby człowiekowi niezawodne dotarcie do wiedzy o Bogu.

Należy zaznaczyć, że niektórzy ludzie wiedzę tę jednak zdobywają. To ci, którzy poważnie traktują obietnicę biblijną „szukajcie a znajdziecie”: „[...] równocześnie i skrywa się On tym, którzy Go kuszą, i odsłania się tym, którzy Go szukają”⁴⁴. Wszakże nie dotyczy to wszystkich szukających: „Są trzy rodzaje osób: jedne, które służą Bogu, znalazłszy Go; drugie, które siłą się Go szukać, nie znalazłszy; inne, które żyją, nie szukając Go ani nie znalazłszy”⁴⁵, „[...] istnieją jedynie dwa rodzaje osób godne miana rozumnych: ci, którzy służą Bogu całym sercem, bo Go znają; ci, którzy szukają Go całym sercem, bo Go nie znają”⁴⁶. Poznanie Boga dokonuje się nie za sprawą określonych działań człowieka, ale zawsze wyłącznie dzięki Jego niezasłużenie otrzymywanej łasce.

Narzuca się w tym miejscu pytanie o to, dlaczego Bóg pozostaje dla naturalnych ludzkich władz poznawczych ukryty. Pascal temat ten w *Myślach* szeroko analizuje i przedstawia wyraziste ustalenia. Po pierwsze, stan ten trzeba uznać – podobnie jak i każdy inny aspekt ludzkiego poznania – za zgodny z zamysłem Stwórcy, a zatem niepozbawiony

⁴³ Por. ibidem, 335, 366, 591, 598.

⁴⁴ Ibidem, 603.

⁴⁵ Ibidem, 364.

⁴⁶ Ibidem, 335.

sensu. Bogu zależy na tym, aby człowiek poszukiwał Go, gdyż tylko wtedy wstępuje na drogę swego przeznaczenia, na drogę wiary. Gdyby Bóg był poznawalny dla rozumu, prowadziłyby to ludzi do poglądów deistycznych, gdyby natomiast był całkowicie niepoznawalny – do ateizmu, a to „dwie rzeczy, którymi religia chrześcijańska brzydzi się prawie jednakowo”⁴⁷.

Po drugie, Bóg – będąc niezmiennie ukrytym – dał jednak człowiekowi pewne znaki wymagające odczytania, „[...] pozostaje mu jakaś mglista świadomość swego Stwórcy”⁴⁸. Wystarcza to do właściwego ukierunkowania ludzkich dążeń. „Zamiast skarżyć się, że Bóg jest ukryty, złóżcie Mu dzięki, że tyle z siebie odsłonił”⁴⁹. Jedynie przez poszukiwanie Boga można jednocześnie odkryć dwie niezbędne do zbawienia prawdy: o własnej nędzy i o miłosierdziu Chrystusa⁵⁰. Dalej, utajenie Boga jest konieczne do zachowania rzeczywistej autonomii człowieka. Gdyby Stwórca dał się poznać rozumowo, to istniałaby tylko jedna, prawdziwa religia i nie za bardzo wiadomo, na czym miałyby wówczas polegać akt wiary. Poznawanie i akceptowanie prawd religijnych dokonywałoby się względnie łatwo, niejako analogicznie do poznawania praw matematycznych. „W stwarzaniu zaś trudności wyraża się, według filozofa [Pascala – M.W.], najwyższy szacunek Istoty boskiej dla człowieka i jego wolności. Bóg chce, aby człowiek był »naprawdę wolny« i by ten »naprawdę wolny« człowiek Go wybrał jako największą możliwość”⁵¹.

Wynikający z ukrycia się Boga fakt współwystępowania wielu religii paradoksalnie świadczy, zdaniem Pascala, o prawdziwości religii chrześcijańskiej. Decydującą rolę odgrywają tu starotestamentalne proroctwa, których ziszczenie się autor *Mysli* uznawał za jeden z najsilniejszych argumentów apologetycznych. „Co powiadają prorocy o Chrystusie? Że będzie jawnie Bogiem? Nie; ale że jest Bogiem prawdziwie ukrytym; że będzie nieznanym; że świat nie uwierzy, aby to był On”⁵². Pascal przeko-

⁴⁷ Ibidem, 602.

⁴⁸ Ibidem, 483.

⁴⁹ Ibidem, 839.

⁵⁰ Por. ibidem, 599, 602.

⁵¹ S. LUBAŃSKA: *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpaczy i wiary*. Kraków: „Universitas”, 2001, s. 42.

⁵² B. PASCAL: *Mysli...*, 591.

nuje, że tylko chrześcijanie wierzą w jedynego istniejącego, utajonego Boga: „[...] wszelka religia, która nie powiada, że Bóg jest ukryty, nie jest prawdziwa”⁵³. W *Liście do Roannezów* tłumaczy on, że objawienie się Boga w osobie Chrystusa jeszcze bardziej zakryło Boga przed ludzkim umysłem: „Bóg się utaił za zasłoną natury, która Go ukrywała aż do dnia Wcielenia, a gdy trzeba było, aby się ukazał, utaił się jeszcze bardziej, okrywając się swym człowieczeństwem. Łatwiej Go było poznać wtedy, gdy był niewidzialny, niż wtedy, gdy się uczynił widzialnym. Kiedy na ostatek chciał spełnić daną apostołom obietnicę, iż pozostanie z ludźmi aż do swego ostatecznego przyjścia, wybrał sobie na to pozostanie najprzedziwniejszą i najbardziej tajemniczą postać Eucharystii. Święty Jan w Apokalipsie nazywa ten sakrament manną ukrytą. [...] Wszystko jest zasłoną, która ukrywa Boga”⁵⁴.

Stefania Lubańska przytacza różne filozoficzne interpretacje Pascalskiego rozumienia *Deus absconditus* oraz formułuje własną propozycję, opartą na analogii koncepcji Boga zawartej w *Myślach* do Kantowskiej teorii niemożności poznania rzeczy samych w sobie⁵⁵. Wszystkie te wyjaśnienia, jak się wydaje, są jednak niewystarczające, gdyż nie oddają zasadniczo religijnego charakteru idei Pascala.

Warto zauważyć, że problem skrytości Boga jest obecnie, od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, żywo dyskutowany za sprawą głośnej książki Johna Schellenberga *Divine Hiddenness and Human Reason*. Główna linia zawartej w niej argumentacji przebiega następująco: jeżeli istnieje Bóg, to jest Bogiem doskonale kochającym każdego człowieka (zgodnie z tym, jak przedstawiają Go najważniejsze religie monoteistyczne); warunkiem odwzajemnienia tej postawy i uformowania osobowej relacji Bóg – człowiek jest dostatecznie uzasadnione przekonanie człowieka o istnieniu Boga; jednakże nie mamy silnych dowodów na istnienie Boga; Bóg zatem nie istnieje⁵⁶. Schellenberg – odmiennie niż Pascal, ale w większej zgodzie ze zdrowym rozsądkiem – interpretuje ukrywanie się Boga za wewnętrznie sprzeczne z Jego naturą i ostatecz-

⁵³ Ibidem, 598.

⁵⁴ B. PASCAL: *Listy do Roannezów*. W: IDEM: *Rozprawy i listy...*, s. 287–288.

⁵⁵ Por. S. LUBAŃSKA: *Pascal i Kierkegaard...*, s. 31–50.

⁵⁶ Por. J.L. SCHELLENBERG: *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca: Cornell University Press, 1993, s. 2–3.

nie konstruuje na tej podstawie argument antyteistyczny. Rozumowaniu temu daleko od oczywistości. Wielu filozofów wskazuje jego braki i konkluduje, że jeśli nawet trudno uznać ukrycie Boga za okoliczność umacniającą argumentację za Jego istnieniem, to równie bezpodstawne jest przejście od niejawności Boga do ateizmu⁵⁷.

Przypomnijmy odpowiedź, jaką Pascal daje w 451. fragmencie *Myśli* na pytanie o istnienie Boga: „Rozum nie może tu nic określić”. Jak to stwierdzenie pogodzić z wcześniejszym ustaleniem francuskiego filozofa, mówiącym o tym, że niektórzy ludzie szukali i znaleźli Boga? Otóż osoby te nie poznały Stwórcy rozumem, ale za pomocą innej władzy poznawczej – za pomocą serca. „Boga czuje serce, nie rozum. Oto, co jest wiara: Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu”⁵⁸. Analizowany element zakładu trzeba zatem umieścić w kontekście koncepcji dwóch porządków poznania – jednej z najbardziej znanych idei Pascala, której w swoich dziełach poświęcił sporo miejsca.

Wielu komentatorów *Myśli* przytacza wyłącznie te sformułowania francuskiego filozofa, w których podkreśla on zasadniczą odmienność dwóch najważniejszych sfer ludzkiej umysłowości: „Serce ma swój porządek; rozum ma swój, płynący z zasad i dowodów; serce ma inny”⁵⁹, „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna”⁶⁰. Ponadto można akcentować to, że Pascal, przedstawiając swą koncepcję podążania ku najważniejszym dostępnym człowiekowi prawdom, niejednokrotnie zachęca do całkowitej rezygnacji z poznania rozumowego, do „poddania się” rozumowi. „Nie ma nic równie zgodnego z rozumem, jak to poddanie się rozumowi”⁶¹. W tym miejscu narzuca się kolejny wniosek, wskazujący, że – zdaniem autora *Myśli* – jedyną właściwą (racjonalną!) postawą człowieka

⁵⁷ Por. W.J. WAINWRIGHT: *Jonathan Edwards and the Hiddenness of God*. In: *Divine Hiddenness: New Essays*. Eds. D. HOWARD-SNYDER, P.K. MOSER. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 98–119; J. JORDAN: *Pascal's Wager...*, s. 206–210.

⁵⁸ B. PASCAL: *Myśli...*, 481.

⁵⁹ Ibidem, 72.

⁶⁰ Ibidem, 477.

⁶¹ Ibidem, 465. Taki radykalny i zarazem paradoksalny sposób określenia ograniczości czy niemocy ludzkiego poznania nie jest w dziejach filozofii niczym wyjątkowym. Wystarczy wspomnieć przekonanie Sokratesa o własnej niewiedzy lub metaforę drabiny zawartą w ostatnich wierszach *Tractatusa* Ludwiga Wittgensteina. „Drwić sobie z filozofii – pisze w innym miejscu Pascal – znaczy naprawdę filozofować”. Ibidem, 24.

jest zawieszenie czy niejako zakwestionowanie całego intelektualnego wymiaru jego egzystencji. Zamiar ten jest prawdopodobnie niemożliwy do zrealizowania, wobec czego należy w działaniach poznawczych wprowadzić stosowną hierarchię ważności obu porządków, to jest ustalić wyraźny priorytet rzeczywistości serca: „Całe nasze rozumowanie sprowadza się do ustępowania czuciu”⁶².

Opisane powyżej naświetlenie przedstawionej w *Myślach* relacji rozum – serce silnie te porządki poznania polaryzuje. Za oczywiste w takim wypadku należy uznać rozumienie serca jako sfery wyłącznie przeżyć i odczuć bądź nawet, bardziej radykalnie, doznań emocjonalnych. Pascal jawi się wówczas jako zwolennik irracjonalizmu. Taką interpretację epistemologicznego aspektu jego filozofii znajdziemy przykładowo w klasycznym podręczniku Władysława Tatarkiewicza⁶³.

Możliwe jest jednak zupełnie inne odczytanie poglądów Pascala dotyczących ludzkiego poznania. Przede wszystkim w *Myślach* nie znajdziemy precyzyjnego opisu porządku serca, a obok przytoczonych już kontekstów, które wskazują na jego uczuciowy charakter, są także miejsca, które tę interpretację każą zakwestionować. Serce ma mianowicie zdolność poznawania wysoce abstrakcyjnych elementów rzeczywistości – przestrzeni, czasu, ruchu, liczby – które Pascal nazywa pierwszymi zasadami. Pod pewnym względem serce okazuje się zatem ukierunkowane, podobnie jak rozum, na intelektualne pojmowanie znaczeń zawartych w otaczającym nas świecie⁶⁴.

Rozumienie idei poddania rozumowi jako zachęty do całkowitej rezygnacji z procesów myślowych jest również tezą trudną do utrzymania. „Trzeba umieć – pisze Pascal – wątpić, tam gdzie trzeba, twierdzić, tam gdzie trzeba, i poddać się, tam gdzie trzeba. Kto czyni inaczej, nie pojmuje siły rozumu”⁶⁵. Poznanie rozumowe powinno zatem zajmować przynależne mu miejsce w całości kształcie ludzkiej egzystencji. Mało tego, Pascal – choć z jednej strony każe rozumowi ustępować czuciu – to wielkość osoby ludzkiej upatruje nie w wymiarze przeżyciowym, ale właśnie intelektualnym: „Człowiek jest tylko trzciną, najwęższą w przyrodzie,

⁶² Ibidem, 474.

⁶³ Por. W. TATARKIEWICZ: *Historia filozofii*. T. 2. Warszawa: PWN, 1993, s. 59–61.

⁶⁴ Por. B. PASCAL: *Myśli...*, 479.

⁶⁵ Ibidem, 461.

ale trzciną myślącą. [...] Cała nasza godność spoczywa tedy w myśli. [...] Silmy się tedy dobrze myśleć: oto zasada moralna”⁶⁶.

Jak wyjaśnić te sprzeczności? Można dowodzić, iż bezwzględne pierwszeństwo porządku serca dotyczy wyłącznie poznawania zagadnień dla człowieka najistotniejszych, zagadnień religijnych. Irracjonalizm Pascala zostaje wówczas zredukowany do fideizmu. Ale i ta interpretacja staje się wątpliwa w świetle chociażby takiego fragmentu: „Są trzy drogi do wiary: rozum, zwyczaj i natchnienie. [...] trzeba otworzyć swój umysł na dowody”⁶⁷. Nie wolno przy tym zapomnieć, że zamiarem francuskiego filozofa – zrealizowanym niestety tylko częściowo – było napisanie obszernej apologii wiary chrześcijańskiej i z pewnością miało być to dzieło zawierające w przeważającej mierze racjonalną argumentację.

Stanisław Wszolek nie zawahał się wyrazić opinii biegunowo różnej od przytaczanego wcześniej poglądu Tatarkiewicza: „[...] po Pascalu »irracjonalistę« przyszedł obecnie czas na Pascala »racjonalistę«, którego od Kartezjusza oddziela tylko temperament. Pascal – jak to dziś prawie wszyscy przyznają – nie był żadnym irracjonalistą”⁶⁸. Być może w sformułowaniu „prawie wszyscy” kryje się spora przesada, tym niemniej lista zwolenników takiego właśnie odczytania poglądów Pascala jest dość długa i zawiera, między innymi, następujące nazwiska: Frederick Copleston, Jean Brun, Leszek Kołakowski, Andrzej Siemianowski, Witold Marciszewski⁶⁹.

Dla uzasadnienia tej interpretacji wielkie znaczenie ma przyznanie porządkowi serca waloru racjonalności. W tym celu najpierw trzeba

⁶⁶ Ibidem, 264.

⁶⁷ Ibidem, 482.

⁶⁸ S. WSZOLEK: *Trzy funkcje Zakładu w „Myślach” Pascala*. „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, T. 31, z. 3, s. 93.

⁶⁹ Por. F. COPLESTON: *Historia filozofii*. T. 4. Tłum. J. MARZĘCKI. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 2005, s. 134–139; J. BRUN: *Pascal*. Tłum. A. CHODOROWSKA-KŁOSIŃSKA. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2000, s. 84–88; L. KOŁAKOWSKI: *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*. Tłum. I. KANIA. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994, s. 153–154, 180–182; A. SIEMIANOWSKI: *Prawdy serca, czyli prawdy niedyskursywnego rozumu. W: Odczytywanie myśli Pascala*. Red. A. SIEMIANOWSKI. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 1997, s. 93–105; W. MARCISZEWSKI: *A Rationalistic Interpretation of Reasons of the Heart. A Study in Pascal*. „Dialectics and Humanism” 1980, Vol. 7, Iss. 4, s. 155–162.

uznać, że racjonalność poznania nie ogranicza się do przestrzegania rygoru ścisłego, zmatematyzowanego sposobu formułowania twierdzeń i uzasadniania ich za pomocą niezawodnych praw logicznych. Racjonalność w równej mierze może przysługiwać rezultatom specyficznych niezapśredniczonych aktów ujmowania istoty rzeczywistości. W tradycji filozoficznej odnajdziemy różne próby określania tego rodzaju poznania: dla Platona jest nim duchowe światło⁷⁰, dla Edmunda Husserla – wgląd⁷¹, dla Jacquesa Maritaina – intelektualna intuicja⁷². Pascal posłużył się natomiast, być może nie całkiem fortunnie, kategorią serca. „Słowo »serce« – pisze Siemianowski – nie oznacza u niego tylko, ani nawet przede wszystkim, uczuć, emocji, wzruszeń, nastrojów. Słowo to, skonstrastowane ze słowem »rozum«, oznacza swoistą władzę intelektu ludzkiego, zdolność bezpośredniego poznania tych prawd, których nie sposób udowodnić, czyli uzasadnić w drodze rozumowania dedukcyjnego czy jakiegokolwiek innego wnioskowania niezawodnego”⁷³.

Oba wyróżnione przez Pascala porządki poznania należałoby zatem uznać za racjonalne⁷⁴. Poważnym argumentem za taką interpretacją są następujące – mniej znane, gdyż niezawarte w *Mysłach* – słowa francuskiego filozofa: „Z owych dwóch metod: dowodzenia i zjednywania serca – podam jedynie reguły pierwszej [...]. Sztuka budzenia upodobania

⁷⁰ „[...] z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło”. PLATON: *Listy*. Tłum. M. MAYKOWSKA. Warszawa: PWN, 1987, s. 50.

⁷¹ „Zatem możliwie mało rozumowania, ale możliwie czysta intuicja; faktycznie nawiązujemy do sposobu wyrażania się mistyków, gdy ci opisują ogląd intelektualny nie będący wiedzą rozumową”. E. HUSSERL: *Idea fenomenologii*. Tłum. J. SIDOREK. Warszawa: PWN, 1990, s. 76.

⁷² „Stoimy oto wobec prawdziwej intuicji, wobec poznania bezpośredniego [...]. Chodzi o widzenie bardzo proste, przewyższające wszelkie dyskursy i dowodzenia, skoro leży u początku dowodzenia [...]. Co do mnie, jestem zdania, że przedmiotem intuicji jest *par excellence* byt, lecz przedmiotem intuicji intelektualnej”. J. MARITAIN: *Pisma filozoficzne*. Tłum. J. FENRYCHOWA. Kraków: SIW „Znak”, 1988, s. 147–148.

⁷³ A. SIEMIANOWSKI: *Prawdy serca...*, s. 95.

⁷⁴ Kwestię racjonalności serca szerzej podjąłem w innym tekście. Por. M. WÓJTOWICZ: *Nauczycielka błędu i fałszu, nieprzyjaciółka rozumu – kilka uwag o Pascalskiej krytyce wyobraźni*. W: *Światłocienie wyobraźni*. Red. Sz. WRÓBEL. Poznań–Kalisz: Wydział Pedagogiczno-Artystyczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2008, s. 46–49.

jest jednakże bez porównania trudniejsza, subtelniejsza, użyteczniejsza i godniejsza podziwu. Jeśli się więc nią nie zajmuję, to tylko dlatego, że nie potrafię. [...] Nie znaczy to jednak, że, moim zdaniem, nie ma prawideł podobania się równie niezawodnych, jak prawidła dowodzenia”⁷⁵.

Przy wszystkich różnicach między rozumem a sercem jedną trzeba szczególnie uwypuklić. Efekty poznania rozumowego stosunkowo łatwo komunikować innym ludziom, a prawdy serca są właściwie niewyrażalne, niedyskursywne. Ich istnienie można tylko w różny sposób sygnalizować, używając symboliki, obrazów, metafor. Prawd tych bowiem nie można prosto przekazać, nauczyć kogoś tak, jak uczy się gramatyki czy przyrodoznawstwa. Nie ma innego sposobu dotarcia do rzeczywistości serca niż źródłowe, bezpośrednie poznanie. Pascal wyraźnie pisze o tym w odniesieniu do przekazu najważniejszych treści wiary chrześcijańskiej: „Chrystus, święty Paweł zachowują porządek miłości, a nie rozumu; chcieli bowiem rozpaść, a nie nauczyć. Toż samo Augustyn; ten porządek polega głównie na dygresjach w każdym punkcie odnoszącym się do celu, tak aby ukazywać go ciągle”⁷⁶.

Warto omówić jeszcze jedno, biblijne, rozumienie serca ludzkiego, które z pewnością wpłynęło na poglądy Pascala. W Piśmie Świętym rozumiane jest ono jako duchowe centrum człowieka: miejsce poznania prawd religijnych, najwyższa instancja moralna, najgłębsze źródło prawdziwie ludzkich aktów: miłości i miłosierdzia⁷⁷. „Kto chce zrozumieć istotę serca, musi sobie uprzytomnić, że serce pod wieloma względami pełniej ucieleśnia prawdziwe ja osoby niż rozum lub wola”⁷⁸.

Analiza porządku serca, jakkolwiek pobieżna i niewyczerpująca wszystkich możliwych do zbadania kwestii, pozwala trafniej interpreto-

⁷⁵ B. PASCAL: *O sztuce przekonywania*. W: IDEM: *Rozprawy i listy...*, s. 144.

⁷⁶ B. PASCAL: *Myśli...*, 72.

⁷⁷ Oto kilka charakterystycznych cytatów z Nowego Testamentu: „Bo gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje” (Mt 6,21); „Z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli, nieczystość, kradzieże, zabójstwa, cudzołóstwa, chciwość, przewrotność, podstęp, wyuzdanie, zazdrość, obelgi, pycha, głupota” (Łk 7,21–22); „Zaślepił ich oczy i twardym uczynił ich serce, żeby nie widzieli oczami oraz nie poznali sercem i nie nawrócili się” (J 12,40).

⁷⁸ D. HILDEBRAND VON: *Serce*. Tłum. J. KOŻBIAŁ. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 1985, s. 92.

wać odpowiedź, jakiej we fragmencie 451. Pascal udziela na pytanie o istnienie Boga, które wcześniej, na początku dialogu z niedowiarkiem, sam sformułował. Słowa: „Rozum nie może tu nic określić” można pochylnie przyjąć za wyczerpujące przedstawienie stanowiska francuskiego filozofa w tej kwestii. Idąc dalej, należałoby w takim wypadku starać się ustalić, czy Pascal jest zwolennikiem sceptycyzmu, agnostycyzmu bądź innej jeszcze koncepcji podważającej ludzkie możliwości poznawcze, co najmniej odnośnie do zagadnienia istnienia/nieistnienia Boga.

Jednakże odpowiedź „Rozum nie może tu nic określić” jawi się, w kontekście innych fragmentów *Myśli* jako nieadekwatnie oddająca rzeczywisty pogląd Pascala. Gdyby jednak stosownie ją uzupełnić, to mogłaby stać się z poglądem tym zgodna. Konieczne byłoby dopowiedzenie mówiące o tym, że niektórzy ludzie zdobywają pewność co do istnienia Boga (jak i co do innych prawd religijnych) za pomocą poznania sercem, równie racjonalnego jak poznanie rozumowe. Innymi słowy, człowiek wierzący w Boga może uzyskać potwierdzenie Jego istnienia. Francuski filozof przyznaje to choćby w dalszej części 451. fragmentu⁷⁹. Dlaczego zatem Pascal na początku swej argumentacji poprzestał jedynie na stwierdzeniu indolencji rozumu, tym bardziej że sam – biorąc pod uwagę choćby wspomnianą już, opisaną w *Pamiętce* „noc ognia” – należał właśnie do tych osób, które Boga poznały?

Odpowiedź na to z kolei pytanie prawdopodobnie wynika ze strategii, jaką Pascal przedsięwziął w rozmowie tworzącej zasadniczą część zakładu. Najwyraźniej chciał on nie tyle w całości zaprezentować swój punkt widzenia, ile przekonać interlokutora do pewnych jego elementów. W tym celu autor *Myśli* dostosowuje argumentację do umysłowości i duchowej kondycji swego rozmówcy. Jeżeli uwaga ta jest słuszna – a trudno inaczej wytłumaczyć niepełność odpowiedzi Pascala na pytanie o istnienie Boga – to wynikają z tego poważne konsekwencje dla rozumienia całego zakładu. Wywód ten przestaje bowiem mieć wartość uniwersalną, obiektywną w tym znaczeniu, że ważną dla każdego odbiorcy (czytelnika *Myśli*), który podejmie trud uważnego śledzenia argumenta-

⁷⁹ W odpowiedzi na pytanie o możliwość „podpatrzenia kart w tej grze”, czyli zdobycia dowodów na istnienie Boga, narrator odpowiada: „Owszem, Pismo itd.”. B. PASCAL: *Myśli...*, 451.

cji. Francuski filozof świadomie zawęża zakres obowiązywania zaproponowanego w postaci zakładu rozumowania.

Rozmówcy Pascala, wcześniej opisanemu dość pobieżnie, trzeba zatem baczniej się przyjrzeć. W samym 451. fragmencie nie zostaje on w żaden sposób przedstawiony, ale sporo wywnioskować można na podstawie jego wypowiedzi. Tych wypowiedzi jest w sumie sześć. W pierwszej dyskutant Pascala deklaruje, że najbliższą mu postawę życiową stanowi zdystansowanie się do problemu istnienia/nieistnienia Boga. Chciałby on w tej kwestii w ogóle nie zajmować stanowiska. Druga wypowiedź częściowo już przekonanego do zakładu rozmówcy zawiera wątpliwość dotyczącą kosztów – czy nie są one nazbyt wysokie – postawienia na istnienie Boga. W trzeciej, pyta on autora *Mysli*, czy nie można jednak udowodnić prawdziwości teizmu. W czwartej wypowiedzi interlokutor Pascala przyznaje, że brak mu wiary i prosi o radę, gdyż nie wie, jak stać się człowiekiem religijnym. Gdy otrzymuje odpowiednie wskazówki, zgłasza obawę związaną z zastosowaniem się do nich – boi się „ogłupienia”. Ostatnia jego wypowiedź zawiera już tylko entuzjastyczne oceny całej argumentacji.

Ukazany w *Mysłach* odbiorca zakładu na pewno nie jest – jak należało się tego spodziewać – człowiekiem wierzącym, ale nie jest także ateistą. Sprawy religijne, w tym kwestia istnienia Boga, są mu obojętne. Ceni sobie natomiast racje rozumowe i posiada niemałą ogładę czy też kulturę intelektualną. Dowodzi tego przebieg dialogu: rozmówca Pascala ze zrozumieniem wsluchuje się w prezentowany mu wywód oraz potrafi – co jest nader rzadko spotykane – zmienić swoje stanowisko pod wpływem racjonalnej argumentacji. Zarazem bez wątpienia jest on przywiązany do życia swobodnego, nieskrępowanego nadmiernymi wymaganiami natury moralnej.

Komentatorzy zakładu, analizując biografię Pascala, doszukują się w osobie rozmówcy z 451. fragmentu typu charakterystycznego dla zamożnych i wykształconych warstw siedemnastowiecznego społeczeństwa francuskiego. Można go nazwać człowiekiem nowoczesnym, światowcem, libertynem bądź agnostykiem. Wiadomo, że autor *Mysli* z wieloma takimi ludźmi utrzymywał regularne kontakty, zwłaszcza w pierwszej części swego życia. Do nich właśnie, jak się wydaje, chciał przede wszystkim skierować wywód oparty na decyzjach analogicz-

nych do tych, które podejmuje gracz. „Jest więcej niż prawdopodobne, że forma, jaką przybrała ta argumentacja, nasunęła się Pascalowi pod wpływem paryskich salonów, gdzie wielu znajdowało rozrywkę w grach hazardowych, stawianiu zakładów”⁸⁰. Hazard faktycznie był dla tych osób czymś więcej niż tylko rozrywką – stanowił jedynie częściowo uświadomioną próbę ucieczki od egzystencjalnej pustki: „Gry były szczególnie popularne wśród siedemnastowiecznej szlachty. Służyły one jako konieczne lekarstwo na nudę i, zgodnie z diagnozą Pascala, na nędzną kondycję istoty ludzkiej”⁸¹.

Ustalenia dotyczące poglądów autora *Mysli* w kwestii istnienia Boga oraz postaci jego interlokutora z 451. fragmentu pozwalają właściwie zinterpretować początkowe, niezmiernie istotne dla całości zakładu twierdzenia: „»Bóg jest albo Go nie ma«. Ale na którą stronę się przechylimy? Rozum nie może tu nic określić”. Wypowiada je Pascal, ale ostatnie zdanie albo w ogóle nie wyraża jego stanowiska, albo w najlepszym razie wyraża je w sposób niepełny, natomiast trafnie oddaje pogląd rozmówcy francuskiego filozofa. Należy przypuszczać, że Pascal – gwoź owocego zainicjowania dialogu – na pytanie o istnienie Boga udzielił odpowiedzi za swego dyskutanta. Rezultatem tego zabiegu było przyjęcie przez autora *Mysli* tezy o braku dowodów zarówno na istnienie Boga, jak i za Jego nieistnieniem jako ważnej przesłanki, na której następnie zostanie oparta cała dalsza argumentacja.

Już na samym wstępie zakładu Pascal ogranicza zatem jego zastosowanie do tej grupy osób, które zgodzą się zaakceptować następujące zdanie: „Człowiek nie jest w stanie poznać, który z dwóch możliwych stanów rzeczy zachodzi: Bóg istnieje albo Bóg nie istnieje” (drugie twierdzenie tworzące ZP). Jeśli ktoś przesłanki tej nie akceptuje, to i cały wywód uzna za niewiarygodny. Skoro tak, to z kręgu potencjalnych odbiorców zakładu Pascala należy wyłączyć dwie grupy osób. Pierwszą grupę stanowią zwolennicy racjonalnych uzasadnień teizmu, którzy są przekonani, że można podać wystarczająco dobre argumenty za istnieniem Boga. Z kolei w drugiej grupie znajdują się ateści, którzy uważają, że

⁸⁰ J. BRUN: *Pascal...*, s. 94.

⁸¹ D. HOENS: *You Never Know Your Luck: Lacan Reads Pascal*. “Continental Philosophy Review” 2013, Vol. 46, s. 245.

posiadają równie pewne racje potwierdzające prawdziwość sądu o Jego nieistnieniu.

Zaaprobowanie przez Pascala stwierdzenia „Rozum nie może tu nic określić” oznacza, że niepowodzeniem zakończył się pierwszy możliwy sposób rozwiązania problemu wyrażonego słowami „Bóg jest albo Go nie ma”. Pytanie rozstrzygnięcia „Czy Bóg jest, czy też Go nie ma?” pozostało bez odpowiedzi. Pozostaje zatem spróbować drugiej opcji, to jest przeanalizować konsekwencje obu członów alternatywy: „Bóg jest” oraz „Boga nie ma”. Autor *Mysli* próbę tę podejmuje, a badanie następstw tych dwóch możliwych stanów rzeczy stanowi o specyfice całości zakładu Pascala.

3. Możliwe postawy wobec problemu istnienia/nieistnienia Boga

Wspólnym, Pascala i jego interlokutora, ustaleniem stała się teza o niepoznawalności Boga. Można by się spodziewać, że tym samym temat ten został wyczerpany i jeśli rozmowa ma być kontynuowana, to musi ona dotyczyć innego zagadnienia. Tak się jednak nie dzieje. Francuski filozof proponuje przeanalizować konsekwencje wynikające z obu możliwych stanów rzeczy: istnienia i nieistnienia Boga. Należy przypomnieć, że taki schemat postępowania jest stosowany w wielu praktycznych, życiowych sytuacjach. Jeśli nie dysponujemy pełną wiedzą o ważnym dla nas stanie rzeczy (np. czy wystarczy nam paliwa w samochodzie albo czy będzie padał deszcz), to mimo to podejmujemy pewne decyzje (np. jedziemy na stację benzynową albo zabieramy nieporęczny parasol) właśnie na podstawie oceny przypuszczalnych konsekwencji dostępnych nam opcji.

W tym miejscu Pascal po raz pierwszy porównuje sytuację człowieka zastanawiającego się nad problemem istnienia/nieistnienia Boga do gry: „[...] rozgrywa się partia, w której wypadnie orzeł czy reszka. Na co stawiacie?”⁸². Moneta właśnie wiruje i nie sposób rozstrzygnąć – nawet dzisiaj, uwzględniając dokonany od czasów Pascala postęp nauki i techniki – która jej strona po zatrzymaniu będzie widoczna. Przewidzenie rezultatu pojedynczego rzutu jest dla ludzkiego rozumu niewykonalne.

⁸² B. PASCAL: *Mysli...*, 451.

Jednak gracz nie pozostaje bierny – stawia pieniądze na wypadnięcie orła albo wypadnięcie reszki. Autor *Mysli* przekonuje, że działania uczestnika gry nie są irracjonalne. Analogicznie jest z człowiekiem wierzącym, który stawia na istnienie Boga, chociaż nie dysponuje argumentami bezspornie dowodzącymi Jego istnienia. „Nie zarzucajcie tedy błędu tym, którzy uczynili wybór, bo nie wiecie”⁸³.

Takie rozumowanie Pascala budzi sprzeciw jego rozmówcy. Twierdzi on, że równie niesłusznie postępuje gracz wybierający orła, jak i gracz wybierający reszkę: „[...] będę im zarzucał, nie iż uczynili *ten* wybór, ale w ogóle wybór; [...] obaj popełniają błąd; słuszne jest nie zakładać się w ogóle”⁸⁴. Zapewne chciał on dać do zrozumienia, choć tego wprost nie wyraził, że podobny błąd obciąża tych, którzy angażują się religijnie, jak i tych, którzy wybierają ateizm. Właściwe jest, zdaniem dyskutanta francuskiego filozofa, pozostawanie bezstronnym wobec sporu o istnienie Boga.

Stanowisko rozmówcy Pascala trzeba szerzej skomentować. Przede wszystkim wyraża ono jedną z możliwych odpowiedzi na pytanie: „Czy istnieje Bóg?”. Mogłoby się wydawać, że wybór dokonuje się w obrębie trzech opcji: „Tak”, „Nie”, „Nie wiadomo”. Stosunkowo jednoznaczne są dwie pierwsze możliwości. Osoby wybierające „tak” są zwolennikami teizmu, opowiadający się zaś za „nie” – ateizmu⁸⁵. Bardziej skomplikowana jest interpretacja odpowiedzi „nie wiadomo”, którą właśnie zadeklarował interlokutor Pascala. Za tym stwierdzeniem mogą się kryć różne poglądy dotyczące zarówno kwestii zakresu ludzkiej wiedzy o Bogu, jak i, szerzej, możliwości poznawczych człowieka. Jako przykład niech posłużą dwa stanowiska tego typu: agnostycyzm i sceptycyzm.

Agnostycyzm jest poglądem głoszącym aktualny brak wystarczającej wiedzy naukowej dotyczącej określonego zagadnienia, co nie pozwala człowiekowi rzetelnie rozstrzygnąć kwestii z zagadnieniem tym związanych. Wielu agnostyków nie wyklucza zarazem, że przyszły rozwój

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Należy zaznaczyć, że ateizm nie jest stanowiskiem jednorodnym. Może mieć różną formę, genezę, uzasadnienia, uwarunkowania psychologiczne. Por. S. KOWALCZYK: *Filozofia Boga*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1993, s. 19–22; S. KUCZKOWSKI: *Psychologia religii*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1998, s. 207–224, 336–339.

nauki ową lukę w naszej wiedzy wypełni i dopiero wtedy będzie można w odpowiedzialny sposób formułować jakiegokolwiek sądy. Oczekując ziszczania się tej nadziei, nie zajmują oni odnośnie do rozpatrywanej problematyki żadnego stanowiska, wstrzymują się przed wyrażeniem swojej opinii.

Z kolei pojęcie sceptycyzmu używane jest w różnych kontekstach. W perspektywie historycznej stanowi ono główną doktrynę sceptyków, przedstawicieli jednej z wpływowych szkół filozofii starożytnej. Natomiast od czasów nowożytnych, za sprawą Kartezjusza, sceptycyzm rozumiany bywa jako metoda zdobywania niepodważalnej wiedzy⁸⁶. Nierzadko zaś pojęciem tym ogólnie określa się postulowaną postawę naukowca, która powinna być nacechowana krytycyzmem, ostrożnością, dążeniem do uznawania wyłącznie dobrze uzasadnionych, weryfikowalnych twierdzeń. W tym ostatnim znaczeniu postawa sceptyczna polega na zawieszeniu sądu w kwestiach, co do których nie posiadamy pewnej wiedzy.

Trzeba zaznaczyć, że poglądy starożytnych sceptyków stanowiły ważką filozoficzną inspirację *Mysli*. Pascal wielokrotnie – używając nazwy „pirronizm” – przytacza ich punkt widzenia i w dużej mierze przyznaje rację tezom głoszącym niepewność, ograniczoność czy też całkowitą niewiarogodność ludzkiego poznania. Często zestawia sceptyków z matematykami, akademikami lub dogmatykami, czyli tymi uczonymi, którzy z przekonaniem poszukują wiedzy niezawodnej i, co więcej, twierdzą, że ją posiadają. Ostatecznie, francuski filozof uznaje konieczność roztropnego połączenia obu tych przeciwnych sobie postaw oraz, dodatkowo, wiary: „Trzeba posiadać potrójne cechy: pirrończyka, matematyka i uległego chrześcijanina [...]. Pirrończyk, matematyk, chrześcijanin – wątplenie, pewność, poddanie”⁸⁷.

Biorąc pod uwagę wyłącznie kwestię istnienia/nieistnienia Boga, można zaryzykować tezę, że sceptycyzm i agnostycyzm to stanowi-

⁸⁶ „A jednak dołożę wszelkich starań, aby nadal trzymać się tej samej ścieżki, [...] oddalając się od tego wszystkiego, w stosunku do czego mógłbym wyobrazić sobie najlżejszą choćby wątpliwość, tak samo, jakbym wiedział, że jest to całkowicie fałszywe”. KARTEZJUSZ: *Medytacje o filozofii pierwszej*. Tłum. J. HARTMAN: Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004, s. 34.

⁸⁷ B. PASCAL: *Mysli...*, 461.

ska bliskie sobie. Niekiedy jednak akcentuje się istotne zróżnicowanie poglądów mieszczących się w obrębie odpowiedzi „nie wiadomo”. Agnostycyzm może być silny (radykałny), gdy zakłada całkowity brak wiedzy na temat istnienia/nieistnienia Boga (bogów) i wyklucza zdobycie takiej wiedzy w przyszłości. Stosunkowo łatwo uargumentować, że stanowisko to jest wewnętrznie sprzeczne: „[...] z aktualnej niewiedzy nie wynika niemożliwość wiedzy w przyszłości. Agnostycyzm byłby uzasadniony tylko wówczas, gdybyśmy znali naturę naszego umysłu oraz jego granice; to jednak wydaje się wątpliwe”⁸⁸. Z kolei agnostycyzm słaby (umiarkowany), najbliższy sceptycyzmowi, stwierdza jedynie aktualny niedostatek ludzkiej wiedzy dotyczącej Boga i zawiesza sąd do czasu jej uzyskania.

Inne dwa warianty aprobujące odpowiedź „nie wiadomo” to: teizm agnostyczny i ateizm agnostyczny. Pierwszy pogląd łączy wiarę w Boga (bogów) z brakiem o Nim (nich) jakiegokolwiek wiedzy. Zwolennicy tego stanowiska, które z logicznego punktu widzenia może wydawać się wadliwe, zwykle odrzucają wszelkie treści objawienia i tradycji religijnej. Drugi wariant do braku wiedzy dołącza brak wiary i od „zwykłego” ateizmu różni się tym, że nie uważa za możliwe przedstawienia uzasadnienia tezy o nieistnieniu Boga.

Wreszcie wspomnieć należy o ignoscytyzmie – poglądzie, który w ogóle nie udziela odpowiedzi na pytanie „Czy istnieje Bóg?”, gdyż uważa je za kwestię pozbawioną sensu. Stanowisko takie wypływa z przyjęcia skrajnie pozytywistycznych, scjentystycznych kryteriów naukowości. Zgodnie z tym punktem widzenia, pytania o istnienie Boga nie można odnieść do poziomu faktycznego ani w żaden sposób empirycznie go zweryfikować, a zatem jest ono pozbawione realnej treści i wyraża „problem pozorny”.

Trudno rozstrzygnąć, jak należałoby zaklasyfikować przekonania rozmówcy Pascala. Swoimi wypowiedziami w 451. fragmencie *Mysli* nie ujawnia on tak wielu informacji, aby wystarczyły one do szczegółowej rekonstrukcji jego poglądów, w tym tych, które dotyczą istnienia/nieistnienia Boga. Można przypuszczać, że nie były one wyrafinowaną konstrukcją filozoficzną, lecz raczej zdroworozsądkową opinią, zgodnie

⁸⁸ I. ZIEMIŃSKI: *Metafizyka śmierci*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010, s. 388.

z którą nie wiadomo, czy Bóg istnieje, i w związku z tym po prostu nie warto nad tą sprawą dłużej się zastanawiać.

Riposta autora *Myśli* na deklarację agnostycyzmu (sceptycyzmu) jego interlokutora jest natychmiastowa i bardzo wyrazista: „[...] trzeba się zakładać; to nie jest rzecz dobrowolna, zmuszony jesteś. Cóż wybierzesz?”⁸⁹. Opinia Pascala jest zatem całkowicie odmienna niż jego rozmówcy – człowiek wobec kwestii istnienia/nieistnienia Boga właśnie nie może pozostać bezstronnym. Teza ta – stanowiąca trzecie twierdzenie ZP: „Człowiek musi wybrać jedno z dwóch działań: zakładanie się o istnienie Boga albo zakładanie się o Jego nieistnienie” – wymaga stosownego uzasadnienia, którego jednak nie znajdziemy w 451. fragmencie *Myśli*. Ponownie konieczne jest sięgnięcie do innych partii tego dzieła.

Pascal nie przedstawia wprost swej argumentacji dotyczącej konieczności jednoznacznego opowiedzenia się za istnieniem Boga albo przeciw Jego istnieniu. Racje za tym można jednak odszukać w co najmniej dwóch zawartych w *Myślach* analizach. Pierwsza z nich dotyczy ludzkiej niefrasobliwości. Życie, zdaniem francuskiego filozofa, stawia przed nami wiele fundamentalnych, egzystencjalnie poruszających pytań. Namysł nad nimi najpełniej świadczy o naszym człowieczeństwie: „Człowiek wyraźnie stworzony jest do myślenia, to cała jego godność; cała zaś jego zasługa i cały obowiązek to myśleć, jak się należy. Owóż porządek myśli jest ten, aby zacząć od siebie i od swego Stwórcy, i swego celu”⁹⁰. Powszechny zwyczaj jest jednak całkowicie inny. „A o czym myśli świat? – kontynuuje Pascal – Nigdy o tym, ale o tańcu, o grze na lutni, o śpiewaniu, o składaniu wierszy, gonitwie do pierścienia itd., o tym, aby się bić, aby zostać królem”⁹¹.

Człowiek łatwo rezygnuje z refleksji nad kwestiami najdonioślejszymi, gdyż narzucające się mu odpowiedzi są zwykle nieostateczne i częstokroć mało optymistyczne: „Ludzie, nie mogąc znaleźć lekarstwa na śmierć, nędzę, niewiedzę, postanowili – aby osiągnąć szczęście – nie myśleć o tym”⁹². W rezultacie tego sprawy mało istotne, określane przez Pascala jako rozrywka, stają się dla wielu osób sprawami pierwszoplanowo-

⁸⁹ B. PASCAL: *Myśli...*, 451.

⁹⁰ Ibidem, 210.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Ibidem, 213.

wymi, przedmiotem najwyższego zatroskania i zaangażowania. Taki stan człowieka trzy stulecia później Max Scheler nazwie „lekkomyślnością metafizyczną”, a Viktor E. Frankl – „próżnią egzystencjalną”⁹³. Jest wielce prawdopodobne, że Pascal chciał dać swemu rozmówcy do zrozumienia, że jego bezstronność w kwestii istnienia/nieistnienia Boga nie wynika z dojrzałego namysłu nad tą problematyką, ale z intelektualnej gnuśności, której dowodzi zorientowany na rozrywki tryb jego życia. Apel francuskiego filozofa: „to nie jest rzecz dobrowolna, zmuszony jesteś” ma jego interlokutora nakłonić do pogłębionych rozważań nad rzeczywistością duchową.

Drugi argument, który Pascal mógłby wysunąć przeciwko agnostycznemu stanowisku swego rozmówcy, stanowi zawarte w *Myślach* spostrzeżenie wskazujące, że jakikolwiek pogląd formalnie mieszczący się pomiędzy ateizmem a teizmem faktycznie jest bliski ateizmowi. Francuski filozof interpretuje tak nawet deizm, a więc stanowisko mieszczące się w szeroko rozumianym teizmie: „[...] *deizm*, prawie równie oddalony od religii chrześcijańskiej jak ateizm, który jest jej zupełnie przeciwny. [...] Wszyscy ci, którzy szukają Boga poza Chrystusem [...], popadają albo w ateizm, albo w deizm, dwie rzeczy, którymi religia chrześcijańska brzydzi się prawie jednako”⁹⁴. W kontekście takiej opinii o deizmie należy przypuszczać, że tym bardziej agnostyczna czy sceptyczna postawa dyskutanta była przez Pascala rozumiana jako postać zakamuflowanego ateizmu. Spośród dwóch biblijnych wersetów: „Kto bowiem nie jest przeciwko nam, ten jest z nami” (Mk 9,40) i „Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie” (Mt 12,30) autorowi *Myśli* bliższy jest, jak widać, ten drugi. Pascal wymusza na swoim rozmówcy polaryzację stanowiska, żąda od niego jednoznacznego opowiedzenia się za istnieniem Boga albo przeciwko Jego istnieniu, *tertium non datur*.

To przekonanie o sprowadzalności wielu możliwych poglądów dotyczących istnienia/nieistnienia Boga do opozycji teizm – ateizm, w rozważaniach Pascala ledwie zarysowane, u progu XX wieku znalazło eksponowane miejsce w filozofii religii Williama Jamesa. Amerykański

⁹³ Por. V.E. FRANKL: *Homo patiens*. Tłum. R. CZERNECKI i J. MORAWSKI. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1971, s. 15, 128.

⁹⁴ B. PASCAL: *Myśli...*, 602.

pragmatysta przyjmuje identyczne jak autor *Myśli* założenie dotyczące możliwości poznania Boga: „[...] James podziela sceptyczną przesłankę agnostyków, zgodnie z którą kwestie religijne nie dają się rozstrzygnąć za pomocą samego intelektu. Nie godzi się jednak na agnostyczną konkluzję, że w takim razie w ogóle należy pozostawić je bez rozstrzygnięcia”⁹⁵. Swoje stanowisko James objaśnia, wprowadzając pojęcie opcji. Opisuje ono sytuację człowieka stojącego przed wyborem polegającym na przyjęciu bądź zanegowaniu jakiegoś przekonania, hipotezy czy teorii. Życie stawia przed jednostką różnego typu opcje, ale na szczególną uwagę zasługują te, które są: żywe – przemawiające do emocji i wyobraźni; przymusowe – niedające możliwości powstrzymania się od wyrażenie określonego wyboru; ważne – niepowtarzalne (nieodwracalne) i istotne (doniosłe)⁹⁶. Takie opcje amerykański filozof nazwał autentycznymi. Wobec nich nie sposób zachować neutralności, każdy człowiek musi zdecydować się na jedno ze skrajnych stanowisk. Opcją autentyczną jest właśnie alternatywa teizm – ateizm. Postawę sceptyka – który zwykle uznaje żywość i ważkość tej opcji, ale nie przyjmuje do wiadomości jej przymusowości – James interpretuje jako tchórzostwo⁹⁷.

Amerykański filozof jest w swoich zapatrywaniach zbieżny z Pascalem także pod tym względem, że utożsamia wszelkie próby powstrzymania się od wyboru między ateizmem a teizmem – a taki zamiar zadeklarował rozmówca w 45l. fragmencie *Myśli* – z ateizmem. Przekonania należy bowiem różnicować, zdaniem Jamesa, nie według zawartych w nich odmiennych konstruktów teoretycznych, ale na podstawie konkretnych decyzji, działań i zachowań, jakie z przekonań tych wynikają. A przecież w sytuacji agnostyka: „[...] jeżeli nie wolno mi wierzyć, że świat jest Boskiej natury, podporządkowanie temu zakazowi mogę wyrazić jedynie poprzez [...] wybór postępowania niereligijnego”⁹⁸.

⁹⁵ W. GALEWICZ: *William Jamesa spór z agnostycyzmem*. W: W. JAMES: *Prawo do wiary*. Tłum. A. GROBLER. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996, s. 26.

⁹⁶ Por. W. JAMES: *Prawo do wiary...*, s. 36–37.

⁹⁷ Wyraża to w charakterystyczny dla siebie, dosadny sposób: „[...] kto powiada: »Lepiej na zawsze wyrzec się wszelkich przekonań, niż uwierzyć jednemu kłamstwu!«, ten po prostu demonstruje ogarniającą go trwogę na myśl, że mógłby wyjść na durnia”. Ibidem, s. 50.

⁹⁸ Ibidem, s. 82.

Pogląd Jamesa łatwo zobrazować. Przyjmijmy, że jakiemuś człowiekowi ciężko zachorowała bliska mu osoba. Będzie on poszukiwał odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego tak się stało?”. Jeżeli jest ateistą, to wyjaśnienie będzie naturalistyczne: wszyscy ludzie mogą zachorować (to wynika z naszej biopsychicznej konstrukcji) i nie istnieje żadna pozamedyczna racja tłumacząca fakt, że ta właśnie choroba dotknęła tę właśnie osobę w tym właśnie czasie. Natomiast teista powinien odczytać to zachorowanie jako wyraz woli Bożej, którą człowiekowi częstokroć niezwykle trudno zrozumieć i zaakceptować. Agnostyk czy sceptyk odpowiedzą inaczej: „Nie wiadomo, czy istnieją jakieś ponadnaturalne przyczyny pogorszenia się stanu zdrowia tej akurat osoby”. Na poziomie eksplanacji treści doświadczeń życiowych różnice między ateistą, teistą i agnostykiem są zatem niepodważalne. Rozważmy teraz ich działania w tej sytuacji. Troska ateisty o chorego będzie się wyrażać w odpowiednich zabiegach medycznych i pielęgniacyjnych, w udzielaniu wsparcia psychicznego itp. Teista, oprócz realizowania identycznych działań, podejmie czynności religijne, na przykład będzie się modlił, prosił o modlitwę inne osoby, zobowiąże się do jakiejś formy ascezy w intencji chorego. Jak natomiast najprawdopodobniej zachowa się agnostyk (sceptyk)? Otóż tak samo jak ateista.

James nie ma wątpliwości, że działania agnostyka czy sceptyka są identyczne z działaniami ateisty. „W kategoriach praktycznych konsekwencji agnostycyzm nie różni się niczym od ateizmu – a zatem, w zgodzie z metodą pragmatyczną, należy uznać, że stanowiska te po prostu nie różnią się od siebie”⁹⁹. Temat analogii między poglądami Jamesa i Pascala zostanie jeszcze w niniejszej pracy podjęty w pogłębiony sposób.

Uzasadnienie konieczności wyboru między teizmem a ateizmem przedstawia także, w swym komentarzu do zakładu, Jules Lachelier. Uważa on, że wybór Boga jest tożsamy z odrzuceniem egoizmu ze względu na perspektywę przyszłego szczęścia. „Celowe niedokonanie tego oznacza inne ukierunkowanie całego naszego życia. Żyjemy wów-

⁹⁹ B. KRAWCOWICZ: *William James. Pragmatyzm i religia*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2007, s. 79.

czas w taki sposób, jakbyśmy przyjęli, że niczego nie oczekujemy od innych, a to praktycznie jest równoznaczne z afirmacją tezy mówiącej, że Bóg nie istnieje¹⁰⁰.

Omawiany moment – „zmuszony jesteś. Cóż wybierzesz?” – stanowi punkt zwrotny w dialogu zawartym w 451. fragmencie *Mysli*. Pascal przekonuje swego rozmówcę, że jego dotychczasowe stanowisko wobec kwestii religijnych jest nie do utrzymania. Agnostycyzm, który wydawał się poglądem atrakcyjnym: dojrzałym, nowoczesnym, respektującym wolność człowieka, okazał się całkowicie nieodpowiedni wobec problemu istnienia/nieistnienia Boga. To ustalenie – niepodważone, a więc domyślnie zaaprobowane przez dyskutanta francuskiego filozofa – dynamizuje całą rozmowę. Interlokutor Pascala doświadcza dyskomfortu psychicznego i egzystencjalnego. Z jednej strony dowiaduje się, że jedno z jego ważnych przekonań („Nie wiadomo, czy istnieje Bóg”) jest wadliwe i wymaga zasadniczej zmiany, z drugiej – musi zmierzyć się z kwestią, która budzi w nim, jak należy przypuszczać, niepewność, lęk, a może i niejasne poczucie winy¹⁰¹. Zarazem jego stan pozwala Pascalowi w pełni przedstawić swoją argumentację i liczyć na to, że będzie ona nie tylko uważnie wysłuchana, ale i spotka się z żywą reakcją słuchacza.

Zainteresowanie rozmówcy Pascala przedstawianym mu wywodem wynika przede wszystkim z tego, że nie wie on, którą z dwóch dopuszczalnych opcji wybrać. Warto zauważyć, że, ściśle rzecz ujmując, nie jest to wybór między teizmem a ateizmem, gdyż oba te poglądy powinny wiązać się z jakimiś racjami, uzasadnieniami, a tych – jak zgodnie twierdzą uczestnicy dialogu – brak. Dlatego właśnie owa decyzja przypomina grę, w której trzeba zaryzykować, postawić na którąś z niepewnych możliwości. Pascal mówi o zakładaniu się. Człowiek musi wybrać, czy zakłada się o istnienie Boga, a to oznacza, że stara się żyć tak, jakby Bóg

¹⁰⁰ J. LACHELIER: *Notes of Pascal's Wager*. In: IDEM: *The Philosophy of Jules Lachelier*. Transl. E.G. BALLARD. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1960, s. 99.

¹⁰¹ Duchowy profil rozmówcy Pascala dość dobrze charakteryzuje Sören Kierkegaard, gdy przedstawia osobę w stadium estetycznym, która obawia się podejmowania wszelkich wyborów, gdyż wiązałyby się one z odpowiedzialnością i ograniczałyby stojące przed nią możliwości. Por. S. KIERKEGAARD: *Albo – albo*. T. 2. Tłum. K. TOEPLITZ. Warszawa: PWN, 1982, s. 217–267.

istniał¹⁰², czy też zakłada się o Jego nieistnienie i postanawia żyć tak, jak gdyby Boga nie było. Wybór pierwszej z wymienionych opcji oznaczałby dla interlokutora francuskiego filozofa zasadniczą zmianę dotychczasowej orientacji życiowej, natomiast opowiedzenie się za drugą faktycznie zachowywałoby *status quo*, ale i budziłoby jego niepokój.

Zakład Pascala oparty jest na przewidywaniu i porównywaniu z sobą rezultatów obu możliwych opcji. Zaproponowana przez autora *Myśli* analogia z grą losową, na przykład z pojedynczym rzutem monetą czy sześcienną kostką, jest dość zaskakująca. Zestawienie to nieustannie, już od XVII wieku, budzi liczne kontrowersje, a nie brakuje i opinii, już zresztą przywoływanych, zdecydowanie je dyskwalifikujących. Pascalowi zarzucano brak należytej powagi, jednostronność, posługiwanie się kategoriami nieadekwatnymi do badania zagadnień filozoficznych, niedostrzeganie różnic między duchowymi rozterkami człowieka a kalkulacjami gracza. Część z tych obiekcji, a może nawet większość, jest nieuzasadniona, inne – z pewnością warte przedyskutowania. Aby zaledwie nie odbiegać od głównego nurtu prowadzonych w niniejszej pracy badań, analizie poddana zostanie tylko jedna z istotnych różnic.

Taką wyrazistą różnicą między grą losową a zakładaniem się o istnienie Boga albo przeciwko Jego istnieniu jest czas zajścia interesującego nas stanu rzeczy. W grze jest to zdarzenie losowe, które następuje po decyzji gracza stawiającego na któreś z możliwych rozstrzygnięć. Co do alternatywy istnienia i nieistnienia Boga, to jeden z tych dwóch stanów rzeczy ma miejsce już w czasie podejmowania zakładu. Można argumentować, że nie ma to żadnego znaczenia, o ile uczestnik gry (podejmujący zakład) nic nie wie o faktycznie już zaistniałym zdarzeniu (stanie rzeczy), gdyż z jego punktu widzenia sytuacja jest identyczna z tą, w której owo zdarzenie ma się dopiero w przyszłości dokonać.

Jest to jednakże słuszne tylko w odniesieniu do gry, w której zaistniałe już zdarzenie (np. wypadnięcie czwórki na kostce zakrytej przed wzrokiem gracza) w żaden sposób nie wpływa na inne obiekty i zdarzenia (gdyby na kostce tej widniała dwójka, to cała reszta rzeczywistości byłaby dokładnie taka sama jak w przypadku czwórki). Natomiast w momencie

¹⁰² Szczegółowa analiza konsekwencji tego wyboru zostanie przedstawiona w rozdziale IV.

zakładania się wiadomo, że ma już miejsce jeden z rozpatrywanych stanów (Bóg istnieje albo nie istnieje), a to oddziałuje na kształt rzeczywistości: świat „z Bogiem” istotnie różni się od świata „bez Boga”¹⁰³. Twierdzenie to jest oczywiste, gdy weźmiemy pod uwagę, że Pascal, przedstawiając swój wywód, ma na myśli Boga ukazanego w doktrynie chrześcijańskiej.

Można, co prawda, przypomnieć, że Pascal zakłada nierozstrzygalność problemu istnienia/nieistnienia Boga. Konsekwentne opowiadanie się za sceptycyzmem oznacza jednak, że tak, jak nie wiadomo, czy faktyczny stan rzeczy (istnienie bądź nieistnienie Boga) wpływa na kształt świata, tak i w równym stopniu nie wiadomo, czy nie wpływa. Natomiast odnośnie do gier losowych posiadamy pewność braku wpływu niejawnego zdarzenia na pozostałe elementy rzeczywistości¹⁰⁴.

Rozpatrując jednak zamysł autora *Myśli*, trzeba przyznać, że analogia ta pod wieloma względami jest bardzo trafna. Podobieństwo wynika chociażby z niewiedzy dotyczącej najważniejszej kwestii (Czy Bóg istnieje?; Co wypadnie?), z określonych następstw przyszłego rozstrzygnięcia (zyski bądź straty) czy z możliwości opracowania optymalnej, minimalizującej straty i maksymalizującej zyski strategii.

Oszacowanie następstw zdarzenia będącego elementem gry losowej – szczególnie tak nieskomplikowanych, jak gry przytoczone przez Pascala – zwykle nie przysparza specjalnych trudności. Znajomość reguł gry oraz wysokości stawek wystarcza do przewidzenia strat i zysków przy wszystkich możliwych rozstrzygnięciach. Przykładowo, jeżeli premia za trafne wytypowanie liczby wyrzuconych na kostce oczek wynosi pięciokrotność stawki, to wiadomo, że stawiając 10 złotych na 3 oczka, możemy tę kwotę przegrać (gdy wypadnie 1 oczko, 2, 4, 5 albo 6 oczek) bądź wygrać 50 zło-

¹⁰³ Teza ta stanowi fundamentalne założenie wielu argumentacji z zakresu teologii naturalnej, które z analizy pewnych aspektów rzeczywistości wnioskuje o istnieniu Boga, Jego przymiotach itd. Analogicznie zresztą konstruowane są wywody dowodzące nieistnienia Boga. Konkluzja ta formułowana jest na podstawie stwierdzenia określonych stanów rzeczywistości (np. wszechobecności zła), które interpretowane są jako stany niemogące być następstwem istnieniem Boga ani nawet z Bogiem współistnieć, a zatem – na mocy wnioskowania redukcyjnego – falsyfikują one tezę teistyczną.

¹⁰⁴ Dopiero ujawnione zdarzenie z gry losowej wpływ taki wywiera: co najmniej na emocjonalną sferę gracza (radość sukcesu albo gorycz porażki), a – w wariacie hazardowym – także na zasobność jego portfela.

tych (gdy wypadną 3 oczka). W przypadku zakładania się o istnienie/nieistnienie Boga obliczenia te okazują się o wiele bardziej skomplikowane.

4. Następstwa decyzji

Przed rozmówcą Pascala stoi trudny z jego punktu widzenia wybór – musi założyć się o istnienie Boga albo przeciwko Jego istnieniu. Francuski filozof zachęca go, aby swą decyzję oparł na rozpatrzeniu wszystkich możliwych jej następstw. Ich wyobrażenie sobie i właściwa ocena tylko pozornie są zadaniami łatwymi. Wystarczy bowiem przeanalizować jedynie niewielką liczbę możliwości, natomiast w niektórych grach – takich, jak: szachy, brydż czy go – przewidzenie skutków pojedynczego działania niejednokrotnie wymaga oceny nawet kilkudziesięciu możliwych scenariuszy dalszego rozwoju sytuacji, a bywają one nad wyraz złożone.

Zakład Pascala wymaga uwzględnienia spodziewanych rezultatów dwóch możliwych decyzji: postawienie na istnienie Boga i postawienie na Jego nieistnienie, biorąc pod uwagę zarazem dwa możliwe stany rzeczy: Bóg istnieje oraz Bóg nie istnieje. Kompletna analiza będzie wymagać zatem rozpatrzenia czterech wariantów: (1) założenie się o istnienie Boga w sytuacji, gdy On istnieje; (2) założenie się o istnienie Boga w sytuacji, gdy On nie istnieje; (3) założenie się o nieistnienie Boga w sytuacji, gdy On istnieje; (4) założenie się o nieistnienie Boga w sytuacji, gdy On nie istnieje. Badanie każdego z przypadków ma na celu określenie konsekwencji jego zajścia dla osoby zakładającej się. Autor *Myśli* jest przekonany, że konsekwencje te można przedstawić za pomocą terminologii z języka gier, a więc w postaci zysków albo strat.

Obiektywna ocena następstw wymienionych wariantów jest niewykonalna, gdyż wymagałaby przyjęcia wielu dalszych założeń dotyczących Boga, człowieka, koncepcji czasu. Ponadto w trakcie jej dokonywania należy uwzględnić co najmniej trzy różne perspektywy ujęcia całości problemu. Pierwszym punktem widzenia jest sytuacja rozmówcy Pascala. Trzeba domyślić się, jakie przewiduje on konsekwencje decyzji, którą przyjdzie mu podjąć. Inaczej kwestię tę zapewne rozumiał sam francuski filozof. Ponieważ zaś nie przedstawił on jasno swoich zapatrywań w tym względzie, więc jako zasadę trzeba przyjąć, że były one

zgodne, jak większość treści zawartych w *Myślach*, z ówczesnymi katolickimi interpretacjami. Trzecią perspektywą są współczesne – religijne i pozareligijne – hipotezy następstw przyjęcia postawy teistycznej bądź ateistycznej. Te trzy punkty widzenia nachodzą na siebie, co w oczywisty sposób utrudnia analizę i powoduje, że jej wyniki są jedynie przybliżone.

Jeżeli zdecydujemy się postawić na istnienie Boga i rzeczywiście On istnieje (1), to powinniśmy oczekiwać wygranej. Jest ona, zdaniem Pascala, wyjątkowej wartości: „[...] jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; [...] tu chodzi o wieczność życia i szczęścia, [...] tutaj jest nieskończoność życia nieskończenie szczęśliwego do wygrania”¹⁰⁵. To przewidywanie oparte jest na koncepcji Boga, który wierzących w Niego nagradza po śmierci najwyższym dostępnym człowiekowi dobrem, wieczną szczęśliwością. Wychodząc od tego ustalenia, niektórzy komentatorzy zakładu konstatują, że Pascal dowodzi racjonalności tylko wybranych form teizmu, mianowicie tych, które obiecują wierzącym właśnie taką nagrodę¹⁰⁶. Wykazano już, że autor *Myśli* sam jeszcze bardziej zawęził przedmiot swoich rozważań, gdyż bierze pod uwagę wyłącznie Boga chrześcijan.

W takim wypadku sprawa może wydawać się oczywista: kto założy się o istnienie Jezusa Chrystusa, ten – o ile tylko chrześcijaństwo jest prawdziwe – zostanie zbawiony i wejdzie na wieczność do Królestwa Niebieskiego. Twierdzenie to rodzi jednak wiele wątpliwości. Po pierwsze, doktryna chrześcijańska mówi o konieczności wiary¹⁰⁷, a nie jedynie założenia się o istnienie Boga. W świetle całości wywodu jest jednak jasne, że samo zakładanie się, zdaniem Pascala, nie jest tożsame z wiarą, ale ma zakładającego się do wiary doprowadzić. Po drugie, nawet bycie osobą wierzącą nie gwarantuje zbawienia. Do jego osiągnięcia niezbędna jest łaska Boża, która ma charakter darmowy, a więc nie wynika z żadnego – jakkolwiek byłoby słuszne – działania człowieka. Również samo nawrócenie („pierwsza łaska”) jest wynikiem uprzedzającej wszelkie ludzkie akty inicjatywy Boga¹⁰⁸. Siłę tej obiekcji zwielokrotniają więzi

¹⁰⁵ B. PASCAL: *Myśli...*, 451.

¹⁰⁶ Niektóre religie odrzucają perspektywę nieśmiertelności indywidualnego bytu osobowego, a zatem w ogóle nie przewidują dla człowieka możliwości wiecznego szczęścia.

¹⁰⁷ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1994, 161.

¹⁰⁸ Por. ibidem, 1996, 1999, 2001, 2010.

łączące Pascala z jansenistami, którzy w swej doktrynie przyjęli, na wzór Augustyna, koncepcję predestynacji¹⁰⁹, zgodnie z którą Bóg z góry – na mocy swych niezbadanych wyroków – przeznaczył do życia wiecznego tylko niektóre osoby. Wszyscy inni nie zostaną zatem zbawieni, choćby nawet podjęli właściwe wybory (np. założyli się o istnienie Boga). Liczne fragmenty *Mysli* podejmują tę daleką od jednoznaczności tematykę¹¹⁰. Na tym etapie analizy trzeba przyjąć, pomimo braku odpowiedniego uzasadnienia, że następstwem zakładania się o istnienie Boga jest, w przypadku Jego rzeczywistego istnienia, niekończące się szczęście człowieka po śmierci¹¹¹.

Druga możliwa sytuacja zachodzi w sytuacji założenia się o istnienie Boga, który w rzeczywistości nie istnieje (2). Jakie rodzi to następstwa? Otóż w tym przypadku – przyjmując jako pewnik, że Pascal nie bierze pod uwagę możliwości realnej egzystencji człowieka po śmierci w świecie bez Boga¹¹² – rozpatrywać trzeba wyłącznie przebieg życia doczesnego. Autor *Mysli* w samym 451. fragmencie ocenia je w różny sposób: „[...] jeśli przegrasz, nie tracisz nic” (jako element argumentacji opartej na dominacji), „[...] zyskasz jeszcze w tym życiu” (jako element argumentacji opartej na silnej dominacji), „przegrana” lub „strata” (jako element argumentacji opartej na wartości oczekiwanej oraz na dominującej wartości oczekiwanej). W niniejszej pracy analizowany jest ten ostatni wariant zakładu Pascala (w nieco zmodyfikowanej wersji ZP), a zatem trzeba dokładniej określić, o jakiego rodzaju przegranej czy też stracie jest tu mowa. Przedyskutowanie tego zagadnienia – którego autor *Mysli*, niestety, nie rozwinął – jest istotne ze względu na jego doniosłą rolę w wielu interpretacjach argumentacji Pascala. Przegrana w tej sytuacji może być różnie rozumiana, w zależności od perspektywy, z której ludzkie życie zostanie ujęte.

¹⁰⁹ Por. L. KOŁAKOWSKI: *Bóg nam nic...*, s. 11–156.

¹¹⁰ Por. B. PASCAL: *Mysli...*, 92, 438, 439, 483, 654, 664.

¹¹¹ Gruntowna dyskusja nad tą zarówno filozoficznej, jak i teologicznej natury problematyką jest głównym tematem rozdziału IV.

¹¹² W ramach ateistycznego czy naturalistycznego światopoglądu można przyjąć pewne formy kontynuacji istnienia człowieka po śmierci, np. w postaci wartościowych dzieł, w pamięci żyjących, w przekazanej puli genowej itp. Pascal zapewne twierdziłby, że formy te nie zaspokajają najgłębszych ludzkich pragnień.

Omawiana strata z pewnością dotyczy aspektu poznawczego. Jeśli osoba nietrafnie postawiła na istnienie Boga, to trzeba uznać, że jej życie oparte było – w jakiejś mierze – na fałszywym obrazie rzeczywistości¹¹³. Prawdziwość przekonań zwykle uważana jest za jeden z koniecznych warunków sensowności, autentyczności ludzkiej egzystencji. Błędny pogląd na sprawę istnienia Boga oznacza zatem niepowodzenie w sferze dążeń człowieka do tak ważnej wartości, jaką jest prawda. W efekcie trzeba oczekiwać ograniczenia rozwojowego potencjału jednostki. Można też tę próbować zakwestionować w następujący sposób: skoro Boga nie ma, to fałszywe przekonanie o Jego istnieniu jest sądem nieistotnym, gdyż niczego realnego nie dotyczy; podobnie, gdyby jakaś osoba wierzyła w istnienie krasnoludków, to skutki tego, również nietrafnego przeświadczenia w żaden sposób nie wpłynęłyby na całokształt potencjału umysłowego tej osoby. Analogia ta nie jest jednak uprawniona. Sąd w kwestii istnienia Boga warunkuje wiele innych sądów dotyczących doświadczanej rzeczywistości, natury człowieka, wartości, relacji międzyludzkich, a więc gdy jest błędny, to fałszuje także znaczącą część światopoglądu. Opinia na temat krasnoludków wpływu takiego nie wywiera.

Kolejnym aspektem, w którym należy spodziewać się strat wynikających z nietrafnego wyboru, jest sfera moralności. Życie tak, jakby Bóg istniał, oznacza przyjęcie przez zakładającą się osobę religijnych norm postępowania. Część z nich jest z pewnością w pełni racjonalnych (np. zasada mówienia prawdy, szacunku dla drugiego człowieka, poszanowania prawa) i usankcjonowanie ich przez autorytet Boga nie budzi żadnych wątpliwości nawet u osób niewierzących. Jednakże każda religia formułuje także takie przykazania czy głosi takie wartości, które trudno wyjaśnić zamiarem doprowadzenia jednostki do pełni człowieczeństwa, do osiągnięcia wszelkich dostępnych jej dóbr. Nawet w etyce chrześcijańskiej, w której szczególnie podkreślany jest jej związek z prawem naturalnym¹¹⁴, znajdziemy tak „nienaturalne” zasady, jak: miłość nieprzyjaciół, pokora, niestawianie oporu złu. Można argumentować, że ich przestrze-

¹¹³ Por. W.G. LYCAN, G.N. SCHLESINGER: *You Bet Your Life: Pascal's Wager Defended*. In: *Reason and Responsibility*. Eds. J. FEINBERG, R. SHAFER-LANDAU. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1999, s. 119.

¹¹⁴ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego...*, 1954–1960.

ganie jest – jeśli nie w każdym przypadku wyboru moralnego, to na pewno w dłuższej perspektywie – dla człowieka niekorzystne.

Nierzadko stawiana jest w tym względzie teza silniejsza, stwierdzająca szkodliwość religii. Wskazuje się mianowicie na destrukcyjny wpływ religijności, a zwłaszcza fałszywych przekonań teistycznych, zarówno na indywidualną moralność, jak i na życie społeczne. Przykładowo, Mackie zarzuca osobom wierzącym „skłonność do prześladowania oponentów – włącznie oczywiście ze zwolennikami konkurencyjnych sekt chrześcijańskich i konkurencyjnych religii – do utrudniania dyskusji, do wrogości (jeszcze dziś w pewnych miejscach) wobec nauczania dobrze potwierdzonych prawd nauki, jak teoria ewolucji, i do szerzenia przeciwstawnych nauce poglądów”¹¹⁵. Z kolei Richard Dawkins łączy religijność nie tylko z brakiem otwartości na osiągnięcia nauki, ale także na wszelkiego rodzaju zmiany (społeczne, kulturowe, obyczajowe itp.): „[...] absolutyzm niemal wszędzie wywodzi się z silnej wiary religijnej, to zaś zupełnie wystarczający powód, by stwierdzić, że religia na tym świecie służy złu”¹¹⁶. Za najpoważniejsze przejawy tego zła uznaje on: wojny religijne, nienawiść, nietolerancję, utrwalanie nierówności między ludźmi, fanatyzm, terroryzm, wywoływanie u dzieci paraliżującego lęku przed potępieniem, molestowanie seksualne¹¹⁷. W literaturze przedmiotu można znaleźć empiryczne badania, których wyniki dowodzą negatywnego wpływu religijności na postawy moralne i społeczne osób wierzących¹¹⁸.

Innym możliwym wymiarem przegranej zakładającego się o istnienie Boga jest bezprzedmiotowość wszelkich podjętych przez niego praktyk religijnych. Skoro bowiem Bóg nie istnieje, to są one jedynie zachowaniami nawykowymi, które utrwały się wskutek stosowania regularnych wzmocnień (w ramach wychowania religijnego), a w istocie mają charakter zabobonny – są irracjonalne i nie wywołują żadnych realnych zmian w świecie zewnętrznym¹¹⁹. Prawdopodobnie nie wpływa to istot-

¹¹⁵ J.L. MACKIE: *Cud teizmu...*, s. 337.

¹¹⁶ R. DAWKINS: *Bóg urojony*. Tłum. P.J. SZWAJCER. Warszawa: Wydawnictwo CiS, 2007, s. 385.

¹¹⁷ Por. ibidem, s. 375–435.

¹¹⁸ Por. D.M. WULFF: *Psychologia religii*. Tłum. P. JABŁOŃSKI, M. SACHA-PIEKŁO, P. SOCHA. Warszawa: WSiP, 1999, s. 198–205.

¹¹⁹ Tak interpretują zachowania religijne behawioryści. Por. ibidem, s. 121–126.

nie na obniżenie jakości życia tych, zapewne wielu, osób wierzących, które praktykom religijnym poświęcają stosunkowo mało czasu. Jednak – jak zauważa Michael Martin – „Religijność może być czasochłonna, kosztowna i kłopotliwa. Długie godziny poświęcone rytuałom religijnym, ekstremalne formy pokuty wymagane w niektórych sektach, dziesięcina wymagana przez niektóre kościoły i asceza wymagana przez inne – to kilka z wielu oczywistych przykładów negatywnej wartości kultu religijnego”¹²⁰. Idąc dalej za tym wątkiem, można stwierdzić, że szczególnie dotkliwą porażką jest wybór powołania życiowego ściśle związanego z religią (kapłaństwo, życie zakonne, praca na misjach), gdyż oznacza on ogromne zaangażowanie osoby na rzecz działań fałszywie ukierunkowanych. Ukazywanie tego typu strat zakłada, że praktyki religijne są z reguły uciążliwe i realizowane jedynie w celu osiągnięcia nagrody po śmierci.

Na koniec trzeba rozważyć ten rodzaj strat, które – jak się wydaje – wysuwają się na pierwszy plan, gdy myślimy o praktykowaniu religijności w świecie bez Boga. Można przypuszczać, że właśnie ich przewidywanie najsilniej przemawiało także do rozmówcy Pascala. Chodzi bowiem o powszechne skojarzenie religii z licznymi ograniczeniami, które nakłada ona na swoich wyznawców. Bycie osobą wierzącą łączy się przecież z przestrzeganiem określonych zasad i przykazań, z unikaniem czynów, które uznawane są za niewłaściwe, prowadzące do grzechu. Wiele z tych czynów uważa się za szczególnie atrakcyjne – na przykład związane z nieumiarkowanym jedzeniem czy piciem alkoholu, z nieskrępowanym zaspokajaniem popędu płciowego, z nieustannym oddawaniem się rozrywkom – gdyż dostarczają one człowiekowi silnie pożądanych emocji, stanów psychicznych czy doświadczeń niemal nieosiągalnych w inny sposób. Powstrzymywanie się od zakazanego postępowania tłumaczone jest jako wypełnienie religijnej powinności, a często także jako konieczny koszt życia ukierunkowanego na nagrodę wieczną w niebie. Interlokutor Pascala, zastanawiając się nad założeniem się o istnienie Boga, zapewne brał pod uwagę konieczność rezygnacji z wielu przynoszących mu przyjemność przyzwyczajęń, jak choćby ze skłonności do gier hazardowych. Gdyby rezygnacja ta miała się oka-

¹²⁰ M. MARTIN: *Atheism – A Philosophical Justification...*, s. 235–236.

zać nieuzasadniona (Boga nie ma), to trzeba by ją uznać za poważną pomyłkę, za źródło istotnej straty.

Nie wiadomo, który z opisanych powyżej rodzajów kosztów przegrania zakładu¹²¹ Pascal uznawał za najważniejszy. Prawdopodobnie dla autora *Mysli* było to w ogóle zagadnienie drugorzędne, którego – wobec żywnego przekonania o istnieniu Boga – w żadnej mierze starannie nie rozważał. Na potrzeby argumentacji istotne jest jedynie stwierdzenie, że założenie się o istnienie Boga może przynieść dwa następstwa: wygraną polegającą na niekończącym się szczęściu albo przegraną, która wiąże się z niewłaściwym sposobem wykorzystania doczesnego życia człowieka.

Teraz rozważyć trzeba konsekwencje zakładania się przeciwko istnieniu Boga. I w tym przypadku Pascal nie przedstawia szczegółowej analizy. Opcję tę określa jako dążenie do „zachowania życia”, mając na myśli życie ziemskie. Wypowiedzi francuskiego filozofa sugerują, że wybór życia bez Boga faktycznie nie wymaga żadnej wyrazistej decyzji człowieka, jest niejako stanem wyjściowym. Na pewno stwierdzenie to trafnie oddaje sytuację rozmówcy Pascala, który przedstawiony jest jako osoba niezaangażowana religijnie, a zatem żyjąca tak, jakby Boga nie było. Niewykluczone jednak, że dotyczy to każdej osoby, która nie ma jednoznacznego poglądu na temat istnienia/nieistnienia Boga. Może ona zadziałać aktywnie, zaryzykować (rzucić swe życie, jak pisze autor *Mysli*, „na hazard”), zakładając się o istnienie Boga, bądź trwać przy jakiejś formie agnostycyzmu, a to oznacza pasywne, zwykle nieuświadomione zakładanie się przeciwko Jego istnieniu.

Badanie następstw tej opcji czyni koniecznym – tak, jak podczas zakładania się o istnienie Boga – rozpatrzenie dwóch możliwych stanów rzeczy: istnienia Boga oraz Jego nieistnienia. W pierwszym przypadku (3) należy oczekiwać porażki osoby, która postawiła na nieistnienie Boga, a On jednak istnieje. Kształt tej przegranej będzie wynikał z poglądów o naturze teologicznej, zwłaszcza tych dotyczących losu człowieka po śmierci.

¹²¹ W rozdziale VI postawiona i uargumentowana zostanie teza przeciwna, stwierdzająca przewagę zysków nad stratami w przypadku założenia się o istnienie Boga wobec faktycznego Jego nieistnienia.

W 451. fragmencie *Mysli* Pascal w żaden sposób nie określa przewidywanych skutków, jakie mogą dotknąć osobę, która założyła się przeciwko istnieniu Boga. Narzuca się twierdzenie wynikające z wniosko-
wania negatywnego: na pewno osoba ta traci szansę, a może i pewność, uzyskania – przez wiarę – wiekuistego szczęścia. Można przypuszczać, że właśnie na tym, zdaniem francuskiego filozofa, polega główna różnica między zakładaniem się o istnienie Boga a zakładaniem się przeciwko Jego istnieniu, gdy On istnieje. Większość komentatorów zakładu jednak na tym nie poprzestaje i następstwa omawianego przypadku formuluje bardziej konkretnie. Dominują dwie propozycje tychże następstw. Jedna z nich przewiduje wieczne potępienie człowieka, czyli nieskończone trwanie po śmierci w stanie całkowitego nieszczęścia, cierpienia i beznadziei. Wynika to z przyjęcia tylko dwóch możliwych losów człowieka po śmierci: zbawienia (nieba) albo potępienia (piekła). Alternatywna interpretacja – dominująca we współczesnych badaniach nad zakładem – poprzestaje jedynie na stwierdzeniu, że konsekwencją przegrania zakładu jest jakaś bliżej nieokreślona strata, która jednakże wyraża się w kategoriach życia doczesnego. Ta strata zapewne dotyczy przede wszystkim wymiaru poznawczego (poglądy osoby okazały się nietrafne¹²²) oraz moralnego (postępowanie osoby nie było zgodne z, jak się okazało, słusznymi religijnymi zasadami etycznymi).

W odczytaniu opinii Pascala w tym względzie niewiele tym razem pomoże analiza innych partii *Mysli*. Francuski filozof zaskakująco skąpo wypowiada się na tematy eschatologiczne. Tym niemniej w jednym z fragmentów swego dzieła stawia sobie za cel przekonanie czytelnika o nieśmiertelności człowieka: „Niewątpliwie bowiem jest, iż czas tego życia jest jedną chwilką; że stan śmierci, jakiej bądź mógłby być natury, jest wieczny”¹²³. Pascal wyraża więc zdziwienie, że są ludzie – z reguły niereligijni, gdyż nieśmiertelność osoby jest centralnym zagadnieniem

¹²² Wielu ateistów i agnostyków nie zgodziłoby się z tym stwierdzeniem. Uważają oni bowiem, że zachowują uczciwość intelektualną także wtedy, gdyby okazało się, że Bóg istnieje, gdyż przecząc temu (zawieszając sąd), postępowali w pełni racjonalnie. Postawę tę wyraża znana dykteryjka o Bertrandzie Russellu, który, stojąc – po śmierci – przed obliczem Boga, miałby kręcić głową i mruczeć z niedowierzaniem: „Za mało dowodów, za mało dowodów”.

¹²³ B. PASCAL: *Mysli...*, 334.

jeśli nie każdej religii, to na pewno chrześcijaństwa – którzy nie interesują się swoim losem po śmierci: „[...] wieczność istnieje; śmierć, która ma ją otworzyć i która im grozi w każdej chwili, ma ich nieuchronnie postawić w niedługim czasie w straszliwej konieczności wiekuistej nicości albo wiekuistego nieszczęścia; – i nie wiedzą, która z tych wieczności jest im na zawsze przygotowana! Wątpliwość strasznej zaiste wagi. Grozi im niebezpieczeństwo wiekuistych mąk”¹²⁴.

Charakterystyczna jest jeszcze jedna wypowiedź zawarta w *Myślach*: „Ci, którzy spodziewają się zbawienia, są szczęśliwi, ale w zamian ciąży na nich obawa piekła”¹²⁵. Pascal wielokrotnie wyraża przekonanie o ograniczoności ludzkich władz poznawczych odnośnie do roztrząsania spraw najbardziej doniosłych, ale – jak się wydaje – nie ma wątpliwości, że jeśli Bóg istnieje, to człowieka nieuchronnie czeka zbawienie bądź potępienie. Zatem osoba, która przegrała, zakładając się przeciwko Bogu, trafi, zdaniem francuskiego filozofa, do piekła – miejsca wiekuistego cierpienia.

Interpretację tę umacniają informacje dotyczące biografii Pascala. Deklarował on wierność nauce Kościoła katolickiego, a w wieku XVII była ona bardziej niż obecnie jednoznaczna w zakresie spraw ostatecznych. Człowiek niewierzący, w dodatku odrzucający Boga – a tak zapewne zostałaby określona osoba zakładającą się o Jego nieistnienie – sam skazuje się na potępienie. Zaangażowanie autora *Myśli* w ruch jansenistyczny stanowi dodatkowy argument za takim właśnie odczytaniem jego poglądów. Przecież teologowie z Port-Royal zdecydowanie występowali przeciwko tendencjom do łagodzenia tej części doktryny chrześcijańskiej (dotyczącej grzechu, usprawiedliwienia, Sądu Ostatecznego, a także istnienia piekła), która była trudna do pogodzenia z „humanistyczną” wizją człowieka i religii. Zresztą za jedno z najznamienitszych dzieł rozprawiających się z oskarżanymi o laksyzm ówczesnymi jezuitami uznaje się właśnie *Prowincjałki*.

Z punktu widzenia współczesnej teologii problem oceny konsekwencji przegrania zakładu przeciwko istnieniu Boga przedstawia się jako bardzo złożony. Z jednej strony: „Nauczanie Kościoła stwierdza istnienie

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ Ibidem, 456.

piekła i jego wieczność. Dusze tych, którzy umierają w stanie grzechu śmiertelnego, bezpośrednio po śmierci idą do piekła, gdzie cierpią męki, »ogień wieczny«¹²⁶, ale z drugiej – „Bóg nie przeznacza nikogo do piekła, dokonuje się to przez dobrowolne odwrócenie się od Boga (grzech śmiertelny) i trwanie w nim aż do końca życia”¹²⁷. Należałoby rozważyć, czy sytuacja osoby, która postawiła na nieistnienie Boga, wyczerpuje kryteria warunkujące jej potępienie.

Wpierw trzeba ocenić, czy założenie się przeciwko Bogu jest bezdyskusyjnie grzechem śmiertelnym. „Aby grzech był *śmiertelny*, są konieczne jednocześnie trzy warunki: »Grzechem śmiertelnym jest ten, który dotyczy materii poważnej i który nadto został popełniony z pełną świadomością i całkowitą zgodą«¹²⁸. Materia rozpatrywanego czynu jest bez wątpienia poważna – zakładający się występuje przeciwko pierwszemu przykazaniu Dekalogu. Czy jednak jego decyzja jest całkowicie świadoma i dobrowolna? Na pewno można argumentować za odpowiedzią negatywną, wskazując na niezawinioną ignorancję czy na niewłaściwie ukształtowane sumienie zakładającego się. „Chociaż możemy sądzić, że jakiś czyn jest w sobie ciężką winą, powinniśmy sąd nad osobami powierzyć sprawiedliwości i miłosierdziu Bożemu”¹²⁹.

Gdyby nawet uznać, że omawiany wybór ma charakter grzechu śmiertelnego, to – aby skutkował karą piekła – musiałby trwać do śmierci. Nie jest łatwo przesądzać o tym w momencie zakładania się (a dokładniej: w trakcie kalkulowania, czyli bezpośrednio przed powzięciem postanowienia w sprawie istnienia/nieistnienia Boga). Nie ma przecież żadnej pewności, że podjęta decyzja będzie ostateczna, kształtująca całe dalsze życie osoby – archetypiczna jest tu ewangeliczna przypowieść o dwóch synach, których czyny nie okazały się zgodne z wcześniejszymi deklaracjami¹³⁰.

Warto przytoczyć te współczesne koncepcje teologiczne, które na tyle rozszerzają zakres rozumienia tradycyjnej starożytnej formuły *Extra Ecclesiam nulla salus*, że prowadzi to nawet do kwestionowania możliwo-

¹²⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego...*, 1035.

¹²⁷ *Ibidem*, 1037.

¹²⁸ *Ibidem*, 1857.

¹²⁹ *Ibidem*, 1861.

¹³⁰ Por. Mt 21,28–30. Rozwinięcie tego zagadnienia znajduje się w rozdziale III.

ści wiekuistej kary. Często przywoływane są tu słowa zawarte w soborowej konstytucji *Lumen gentium*: „Do tej zatem katolickiej jedności Ludu Bożego [...] powołani są wszyscy ludzie i w różny sposób do niej należą lub są jej przyporządkowani, zarówno wierni katolicy, jak inni wierzący w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie, z łaski Bożej powołani do zbawienia”¹³¹. Niektórzy teologowie na tej podstawie przedstawiają rzeczywistość Kościoła w postaci koncentrycznych kręgów, z których najszerszy obejmuje osoby, które Boga wciąż szukają albo nawet są ateistami, ale wiodą życie uczciwe, zgodne z głosem sumienia. Nie sposób z tej grupy bezdyskusyjnie wykluczyć człowieka zakładającego się za nieistnieniem Boga, a zatem i on – być może w nie mniejszym stopniu niż wielu zadeklarowanych chrześcijan – zachowuje szansę zbawienia.

Podobne konsekwencje ma przyjęcie teorii „anonimowych chrześcijan”, którą zaproponował Karl Rahner. Zauważył on, wychodząc od sytuacji egzystencjalnej współczesnego człowieka, że otwartość na wymiar religijny jest obecnie fenomenem bardziej powszechnym, niż mogłoby się to wydawać z pobieżnej analizy. „Radość i powaga, odpowiedzialność, śmiałość, odwaga, z jaką ktoś zdąża w niepewne jutro, miłość, narodziny, trud wszelkiej pracy [...] – to rzeczy, które mają zawsze swą głębię płynącą z łaski i prowadzącą ku samemu jej sercu, jeśli człowiek interpretuje je właściwie i przyjmuje w całej ich prawdzie. I to właśnie pozwala mieć nadzieję, że jest wielu chrześcijan, którzy są nimi, nie wiedząc o tym w sposób wyraźny, że łaska przyjmowana jest częściej, niż o tym świadczą kościelne statystyki praktyk sakramentalnych”¹³². Skoro tak, to ponownie może się okazać, że przegrywający zakład Pascala zostanie przez Boga nagrodzony życiem wiecznym – za „anonimową” wierność Chrystusowi¹³³.

Wreszcie wspomnieć należy o koncepcji apokatastazy, „pustego piekła”. Jej korzenie sięgają okresu patrystycznego, ale to obecnie znaj-

¹³¹ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 13.

¹³² K. RAHNER: *O możliwości wiary dzisiaj*. Tłum. A. MORAWSKA. Kraków: SIW Znak, 1966, s. 173.

¹³³ Jeden z biblijnych obrazów osób zbawionych opisuje zadziwiającą sytuację: w czasie Sądu Ostatecznego w ogóle nie znają oni – tak jak anonimowi chrześcijanie – Chrystusa. Por. Mt 25,37–39.

duje najwięcej zwolenników¹³⁴. Głoszą oni pewność albo niezawodną nadzieję zbawienia dla wszystkich ludzi. Skoro ostatecznym celem całej rzeczywistości ma być przebóstwienie: „[...] aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28), to piekło musi pozostać puste, a zatem nie tylko grzesznicy, ale nawet i Szatan zostaną ocaleni, dostąpią wiecznego szczęścia. Jeśli przyjąć ten punkt widzenia, to – o ile Bóg istnieje – nie jest istotne, którą opcję wybierze zakładający się, gdyż w obu przypadkach czeka go jednakowa wygrana: życie w Królestwie Niebieskim.

Jakkolwiek przywołane tu idee nie są uznawane za element doktryny katolickiej, to jednak nie są także – przynajmniej w wersjach umiarkowanych – z góry przez Kościół odrzucane. Ostatecznie zatem trudno jednoznacznie wyrokować w sprawie następstw nietrafnego założenia się przeciwko istnieniu Boga. Kościół nigdy nie wypowiedział się na temat pewności czyjegoś potępienia, chociaż, niesymetrycznie, stwierdza świętość wielu zmarłych. Nie jest więc błędem utrzymywać nadzieję, że dany człowiek – nawet gdy popełnił okropne zbrodnie – ma szansę dostąpić zbawienia, gdyż od czynów, na których podstawie potępienie może wydawać się nieuniknione, ważniejsza jest jego wewnętrzna postawa, która w pełni znana jest wyłącznie Bogu. „Kościół modli się, by nikt nie ściągnął na siebie potępienia: »Panie nie pozwól mi nigdy odłączyć się od Ciebie«. Jeżeli jest prawdą, że nikt nie może zbawić sam siebie, to jest również prawdą, że Bóg »pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni« (1 Tm 2,4), i że »u Boga wszystko jest możliwe« (Mt 19,26)”¹³⁵.

Pozostaje rozpatrzyć następstwa ostatniej możliwej sytuacji: osoba zakłada się o nieistnienie Boga i faktycznie Go nie ma (4). Oznacza to trafną decyzję, a zatem i wygraną. Człowiek słusznie odrzucił wszelkie odniesienie do Boga i ukształtował swe życie (światopogląd, wartości, normy moralne) poza kontekstem religijnym. Można przypuszczać, że jego życiowe wybory wynikały z kierowania się jednym (albo jednocześnie wieloma) z następujących kryteriów: zgodność z rozumem, maksymalizacja przyjemności, doświadczanie piękna, poznawanie prawdy, czynienie dobra, zdobycie władzy, zdobycie sławy, utrzymywanie sil-

¹³⁴ Najbardziej znanym polskim teologiem, który twórczo komentuje tę ideę, jest Wacław Hryniewicz. Por. W. HRYNIEWICZ: *Nadzieja zbawienia dla wszystkich?* Warszawa: Verbinum, 1989.

¹³⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego...*, 1058.

nych więzi międzysobowych itp. Człowiek był w pełni „kowalem swojego losu”, w najwyższym możliwym stopniu wykorzystał przysługującą mu wolność i starał się przeżyć swe życie optymalnie, najlepiej jak tylko potrafił. Te zdroworoządkowe przewidywania rodzą jednak różne wątpliwości, z których część warto tu przedstawić.

Można zakwestionować tezę o lepszym wykorzystaniu wolności przez ludzi, którzy prawidłowo nie brali pod uwagę istnienia Boga. Czy na pewno postawa nieteistyczna zagwarantowałaby niezależność także od innych niż religia czynników ograniczających możliwości człowieka? Jeżeli nawet należałoby zgodzić się z tym, że nieautentyczna religia – narzucając wierzącym fałszywy obraz rzeczywistości – odziera osobę z jej potencjalnej autonomii, to być może zarazem osobę tę chroni przed innymi, groźniejszymi dla jej wolności oddziaływaniami¹³⁶. Niezwykle trudno byłoby udowodnić, że to właśnie wiara w Boga jest najpoważniejszym zagrożeniem autonomii człowieka.

Gdyby jednak, pomimo tych zastrzeżeń, przyjąć, że osoba zakładająca się przeciwko Bogu jest w pełni wolna, to trzeba zauważyć, że wolność zazwyczaj nie jest uważana za wartość autoteliczną. Cienimy nieskrępowaną możliwość wyboru nie dla niej samej, ale z uwagi na inne wartości, których realizację warunkuje. Bez tego odniesienia wolność okazuje się bezużyteczna, a nawet przysparza człowiekowi nieoczekiwanych trudności. Wystarczy przypomnieć pozornie paradoksalne stwierdzenia Jeana-Paula Sartre’a: „[...] jest to bardzo kłopotliwe, że Bóg nie istnieje [...]”. W rzeczy samej, wszystko jest dozwolone, jeżeli Bóg nie istnieje, i w konsekwencji człowiek jest osamotniony, gdyż nie znajduje ani w sobie, ani poza sobą punktu oparcia. Przede wszystkim zaś nie

¹³⁶ Z podobnym dylematem mamy do czynienia w praktyce wychowawczej. Wielu liberalnie zorientowanych pedagogów odradza wychowawcom kształtowanie dzieci według cenionych przez siebie wartości, gdyż narusza to autonomię wychowanka. Stanowisko to zdaje się ignorować realność innych działających na dziecko czynników (np. grupy rówieśniczej czy mediów), które ani myślą ograniczać swojego wpływu na młode pokolenie. Rezygnacja z wychowania faktycznie oznacza zatem zgodę na to, aby linia rozwoju dziecka była wytyczona przez przypadkowy spłot sytuacji, doświadczeń, informacji. Nierzadko skutkuje to większym ograniczeniem jego wolności, niż mógłby tego dokonać nawet najbardziej nieporadny wychowawczo rodzic czy nauczyciel.

znajduje usprawiedliwienia. [...] człowiek skazany jest na wolność¹³⁷. Trzeba zatem dodatkowo założyć, że w omawianym przypadku osoba należycie wykorzysta przysługującą jej autonomię. Łatwo bowiem wyobrazić sobie sytuację, w której ktoś wybrał – całkowicie niezależnie – pewien sposób życia, który wydawał mu się właściwy, a jednak przyniósł niepożądane następstwa (nieszczęście, poczucie porażki, pewność zmarnowania życia).

Konsekwencje zakładania się o nieistnienie Boga mogą więc być, podobnie jak w wielu grach, dwojakie. Wygrana oznacza szansę na prowadzenie pełniejszego, bogatszego życia doczesnego, przegrana rodzi zagrożenie, a może i pewność, skazania przez Boga na potępienie, czyli wieczne nieszczęście.

Reasumując przewidywane następstwa zakładu Pascala, obie dostępne człowiekowi opcje: postawienie na istnienie Boga oraz postawienie na Jego nieistnienie mogą przynieść zakładającemu się zarówno wygraną, jak i przegraną. Sytuacja rzeczywiście przypomina grę, której rezultat zależy od tego, czy Bóg istnieje, czy też nie. Chociaż precyzyjne określenie ewentualnych zysków i strat – zgodnie z przeprowadzonymi rozważaniami – nie jest łatwe, to jednak francuski filozof proponuje całkowicie wiarygodny, przynajmniej w swoim mniemaniu, sposób znalezienia optymalnej decyzji. Sposób wiarygodny, gdyż oparty na niezawodnych regułach rachunku matematycznego.

Warto podsumować przebieg dokonanej dotychczas analizy ZP. Twierdzenie pierwszą, „Możliwe są dwa stany rzeczy: Bóg istnieje bądź Bóg nie istnieje”, należy w istotny sposób doprecyzować. Pascal miał bowiem na myśli wyłącznie rozważenie kwestii istnienia Boga, którego wyznają chrześcijanie. Zmodyfikowane twierdzenie mogłoby przyjąć następującą postać: „Możliwe są dwa stany rzeczy: Bóg Jezusa Chrystusa istnieje bądź Bóg Jezusa Chrystusa nie istnieje”. Kolejne twierdzenie, „Człowiek nie jest w stanie poznać, który z tych stanów rzeczy zachodzi, a który nie” także wymaga dopowiedzenia. Jest ono, zdaniem autora *Myśli*, trafne tylko częściowo. Nie dotyczy bowiem osób, które Boga poznały sercem, innymi słowy: otrzymały od Boga łaskę pewności odnośnie do

¹³⁷ J.-P. SARTRE: *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Tłum. J. KRAJEWSKI. Warszawa: „Muza”, 1998, s. 37–39.

Jego istnienia. Przeanalizowane zostały również – tym razem już bez konieczności ich korygowania – dwa następne twierdzenia ZP: „Człowiek musi wybrać jedno z dwóch działań: zakładanie się o istnienie Boga albo zakładanie się o Jego nieistnienie” oraz „Możliwe jest przewidzenie wszystkich następstw zakładania się o istnienie Boga i przeciwko Jego istnieniu”. Dalsza analiza nabiera zdecydowanie odmiennego charakteru.

Matematyczny i etyczny aspekt zakładu



Rozdział ten przedstawia analizę dalszych – piątego, szóstego i siódmego – twierdzeń tworzących ZP. Właśnie na tym etapie argumentacja Blaise’a Pascala nabiera tak charakterystycznego dla niej wymiaru probabilistycznego. Ta część wyводу zaprezentowana zostanie z wykorzystaniem odpowiednich narzędzi matematycznych: macierzy, równań i nierówności. Następnie przedyskutowane będą najważniejsze obiekcje dotyczące zastosowania rachunku prawdopodobieństwa w zakładzie. Zarzuty te zostały podzielone na trzy grupy: dwie o charakterze szczegółowym (zarzuty wiążące się z prawdopodobieństwem istnienia Boga oraz z zastosowaniem zasady dominującej wartości oczekiwanej) oraz jedną zawierającą zarzuty najbardziej ogólne. Na końcu znajdzie się omówienie innego rodzaju obiekcji stawianych zakładowi Pascala: wynikających z krytycznej oceny etycznego wymiaru argumentacji.

1. Rachunek probabilistyczny

Dotychczasowy przebieg argumentacji Pascala miał charakter typowo filozoficzny, chociaż zawierał także twierdzenia wymagające interpretacji teologicznej. Nieoczekiwanie, dalsza część rozumowania – i to część najbardziej spektakularna, za której sprawą zakład stał się wywodem klasycznym, jednym z najśłynniejszych w całych dziejach filozofii – przybiera odmienną, matematyczną postać.

Nie stało się tak bez powodu. Autor *Mysli* bez wątpienia miał najwyższe kompetencje naukowe w zakresie nauk ścisłych, a i klimat filozofii XVII wieku sprzyjał obfitemu czerpaniu idei z osiągnięć matematyki. Historia mariażu obu tych dyscyplin jest zresztą równie długa jak same dzieje ludzkiej myśli, wystarczy wspomnieć Talesa z Miletu, pitagorejczyków czy Platona. Kartezjusz – wielki poprzednik Pascala, oraz Baruch Spinoza – niemal jego rówieśnik, których idee wytyczyły drogę rozważań filozoficznych całej epoki, uznali metodę matematyczną za jedyną właściwą dla wszelkich badań naukowych. Analizując jednak ich pisma, nie-

trudno dojść do wniosku, że w pewnej mierze pozostało to wyłącznie niezrealizowaną deklaracją¹.

Natomiast autor *Myśli* niewątpliwie skorzystał z zasobów wiedzy matematycznej w celu uzasadnienia twierdzenia filozoficznego. „Pascal z refleksji nad swoimi odkryciami matematycznymi wywiódł metody i zapatrywania, którymi karmić się będzie jego apologia religii: dwie nieskończoności, zakład, trzy porządki są zastosowaniem do dziedziny »dowodów« chrześcijańskich tego, co zostało ustalone już w naukach demonstratywnych”². Posłużył się przy tym rachunkiem prawdopodobieństwa – działem matematyki w owych czasach dopiero rozwijającym się. Francuskiemu filozofowi zawdzięczamy zresztą wiele pionierskich badań z zakresu probabilistyki³. Pascal wnikliwie analizował różne sytuacje stojące przed uczestnikami gier losowych: oceniał szanse poszczególnych decyzji, poszukiwał działań optymalnych. Miał nawet zamiar napisać książkę *Matematyka przypadku* w celu usystematyzowania całej ówczesnej wiedzy w tym zakresie⁴. Poczynione ustalenia pomogły autorowi *Myśli* rozstrzygnąć dylemat związany z zakładem. Przypomnijmy, trzeba założyć się za albo przeciwko istnieniu Boga, mając na uwadze, że obie opcje mogą przynieść korzystne bądź niekorzystne następstwa.

W 451. fragmencie *Myśli* Pascal nie posługuje się symbolami matematycznymi (liczbami, funkcjami, równaniami), chociaż nie ulega wątpliwości, że mogłyby to uczynić z zachowaniem wszelkich reguł. Przedstawia swe obliczenia jedynie w sposób opisowy, używając możliwie jak najmniej specjalistycznej terminologii. Francuski filozof zapewne dążył do maksymalnej komunikatywności, do tego, aby wywód stał się zrozumiały dla jego rozmówcy, a *de facto* dla czytelników dzieła, także tych

¹ Można argumentować, że najważniejsze filozoficzne rozważania Kartezjusza nie mają wiele wspólnego z postępowaniem matematyka, natomiast geometryczna forma *Etyki* Spinozy zasadniczo jest tylko „opakowaniem” jego poglądów metafizycznych.

² J. GUITTON: *Profile*. Tłum. A. BORKOWSKA-SZUBA, S. CICHOWICZ, W. SUKIENNICKA. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1973, s. 49.

³ Swoje najważniejsze przemyślenia dotyczące rachunku prawdopodobieństwa Pascal zawarł w listach do Pierre’a Fermata. Por. J.A. CONNOR: *Pascal’s Wager. The Man Who Played Dice with God*. New York: HarperCollins Publishers, 2006, s. 137–142.

⁴ Por. *Historia matematyki*. Red. A.P. JUSZKIEWICZ. Tłum. S. DOBRZYCKI. T. 2. Warszawa: PWN, 1976, s. 98.

posiadających tylko elementarną wiedzę matematyczną. Niestety, cierpi na tym precyzja argumentacji, co daje pretekst do różnych interpretacji tej kluczowej części zakładu.

Pascal przeprowadza stosowne rachunki nadal, korzystając, jak we wcześniejszych częściach argumentacji, z analogii do gier losowych. Ich uczestnik, jeśli chce postępować racjonalnie, powinien znać teoretyczną opłacalność dostępnych mu działań (strategii). W celu jej wyznaczenia konieczna jest znajomość wszystkich możliwych następstw (wypłat) wiążących się z wyborem danego działania. Przykładowo, jeżeli uczestniczymy w grze polegającej na jednokrotnym rzucie sześcienną kostką i decydujemy się postawić 5 złotych na wypadnięcie jedynki albo dwójki, to trzeba ustalić, ile wygramy w przypadku wypadnięcia jedynki bądź dwójki i ile przegramy, gdy wypadnie trójka, czwórka, piątka albo szóstka (zapewne stracimy postawioną kwotę).

Jedną z możliwych opcji w zakładzie Pascala jest postawienie na istnienie Boga, co może doprowadzić do jednego z dwóch następstw, zależnie od tego, czy Bóg istnieje (wtedy zakład kończy się, zgodnie z analizą przedstawioną w poprzednim rozdziale, wygraną), czy też nie (przegrana). Dogodnym sposobem zobrazowania omawianego zagadnienia jest wykorzystanie graficznej formy macierzy (tabeli), w której wiersze odpowiadają decyzjom, kolumny – stanom rzeczy, z kolei elementy macierzy – przewidywanym następstwom. Konsekwencje założenia się o istnienie Boga wyraża macierz składająca się z jednego wiersza i z dwóch kolumn (por. tab. 1).

Tabela 1

Następstwa zakładania się o istnienie Boga

Decyzja	Stan rzeczy	
	Bóg istnieje	Bóg nie istnieje
B	a (wygrana)	b (przegrana)

Objaśnienia: B – zakładanie się o istnienie Boga, a – następstwo B, gdy Bóg faktycznie istnieje, b – następstwo B, gdy Bóg faktycznie nie istnieje.

Drugą możliwością jest postawienie na nieistnienie Boga, czego następstwa, szczegółowo przedstawione w rozdziale drugim, ilustruje z kolei tabela 2.

Tabela 2

Następstwa zakładania się o nieistnienie Boga

Decyzja	Stan rzeczy	
	Bóg istnieje	Bóg nie istnieje
$\sim B$	c (przegrana)	d (wygrana)

Objaśnienia: $\sim B$ – zakładanie się o nieistnienie Boga, c – następstwo $\sim B$, gdy Bóg faktycznie istnieje, d – następstwo $\sim B$, gdy Bóg faktycznie nie istnieje.

Ostatecznie wszystkie możliwe następstwa zakładu Pascala można przedstawić za pomocą macierzy składającej się z dwóch wierszy i dwóch kolumn (por. tab. 3).

Tabela 3

Następstwa zakładu Pascala – I

Decyzja	Stan rzeczy	
	Bóg istnieje	Bóg nie istnieje
B	a (wygrana)	b (przegrana)
$\sim B$	c (przegrana)	d (wygrana)

Istota argumentacji Pascala zasadza się – znów analogicznie do postępowania roztropnego gracza – na porównaniu zysków i strat obu dostępnych człowiekowi wyborów, B i $\sim B$, i ustaleniu działania optymalnego. Wymaga to jednak precyzyjnego (najlepiej w postaci liczbowej) określenia wszystkich możliwych następstw obu decyzji: a , b , c , d oraz prawdopodobieństw obu branych pod uwagę stanów rzeczy (Bóg istnieje oraz Bóg nie istnieje). Dostosowanie się do tych wymogów jest, jak się wydaje, nie do spełnienia. Jednakże francuski filozof w przemyślny sposób wypełnia je w stopniu wystarczającym do tego, aby zamierzone obliczenia stały się możliwe.

Przed wszystkim Pascal stwierdza, że jedno z następstw zakładu ma wyjątkowy charakter. Chodzi o przypadek, w którym osoba założyła się o istnienie Boga i On rzeczywiście istnieje. Tylko wtedy czeka ją stan o wartości a – nagroda w niebie, niekończąca się szczęśliwość. Autor *Myśli* nadaje zatem tej sytuacji wartość nieskończoną ($a = \infty$). Natomiast odnośnie do wszystkich pozostałych następstw: b , c , d wystarczy stwier-

dzić, że wyrażają je wartości skończone⁵. W świetle dotychczasowych rozważań można dodać, że wartości te są dodatnie bądź ujemne: d określa wygraną, a więc jest dodatnie, b i c oznaczają przegraną, mają zatem wartość ujemną (Pascál wielokrotnie używa w 451. fragmencie pojęć zysku i straty, które z kolei znakomicie przekładają się na język algebry za pomocą znaków „+” i „-”). Ustalenia te wyraża tabela 4. Warto zauważyć, że przedstawia ona, w sposób zmatematyzowany, czwarte twierdzenie ZP – „Możliwe jest przewidzenie wszystkich następstw zakładania się o istnienie Boga i przeciwko Jego istnieniu”.

Tabela 4

Następstwa zakładu Pascala – II

Decyzja	Stan rzeczy	
	Bóg istnieje	Bóg nie istnieje
B	∞	b – skończona wartość ujemna
$\sim B$	c – skończona* wartość ujemna	d – skończona wartość dodatnia

* Istnieją interpretacje zakładu, które wartość c określają jako minus nieskończoność, $-\infty$, (człowiek w tym przypadku trafia, na wieczność, do piekła). Przyjęcie takiego wariantu – mniej odpowiadającego, jak się wydaje, teologicznym poglądom Pascala – nie wpływa na dalszy wywód i nie zmienia ostatecznej konkluzji całej argumentacji.

Kolejnym problemem, który koniecznie trzeba rozstrzygnąć, jest ustalenie prawdopodobieństwa istnienia Boga (p). Samo sformułowanie tego zadania może wydawać się błędne. Przecież Bóg albo istnieje, wtedy $p = 1$, albo nie istnieje, a wówczas $p = 0$. Cóż zatem oznacza stwierdzenie, iż prawdopodobieństwo istnienia Boga wynosi, przykładowo, $\frac{1}{4}$? Próba odpowiedzi na to pytanie za pomocą porównań do gier losowych jest bezowocna. Dobrze można wyobrazić sobie znaczenie teoretycznego prawdopodobieństwa wyrzucenia szóstki w jednokrotnym rzucie

⁵ Jean Guittón przekonuje, że to kluczowe dla zakładu rozróżnienie wynika z przyjętej przez Pascala hierarchii dóbr: „[...] istnieje nieskończona dysproporcja między porządkiem wielkości, które służą za stawkę, a porządkiem tych, z którymi wiążemy nadzieję albo obawę. Wielkości tworzące stawkę są wielkościami skończonymi. Wielkości budzące nadzieję albo obawę są wielkościami nieskończonymi, a nawet – by być ścisłym – nieskończenie nieskończonymi”. J. GUITTON: *Profile...*, s. 103.

kostką sześcienną, które wynosi, jeśli kostka jest symetryczna, $\frac{1}{6}$ – jak dwa wersy niżej. Znaczy to bowiem, że na sześć rzutów kostką średnio wypadnie 1 szóstka⁶. Analogicznie, prawdopodobieństwo istnienia Boga równe $\frac{1}{4}$ musiałoby oznaczać, że w czterech światach (kosmosach, uniwersach) średnio istnieje jeden Bóg. Takie stwierdzenie jest, jak się wydaje, niedorzeczne, gdyż nie wiadomo – przynajmniej pozostając w zgodzie z klasycznym ontologicznym paradygmatem uprawiania filozofii czy po prostu ze zdrowym rozsądkiem – jak rozumieć istnienie więcej niż jednego świata⁷.

Szacowanie prawdopodobieństwa istnienia Boga musi mieć inny charakter. Nie chodzi o wyznaczenie teoretycznej wartości⁸, ale wyłączenie o prawdopodobieństwo subiektywne, zwane także Bayesowskim⁹. Oddaje ono stopień pewności związany z określonymi zjawiskami czy działaniami. Prawdopodobieństwo subiektywne dotyczyć może rozmaitych dziedzin życia i często wyrażane jest w procentach. Znajduje ono zastosowanie w wielu sytuacjach codziennego życia, na przykład gdy student twierdzi, że jest na 99% pewny zdania czekającego go egzaminu, to oznacza, że niemal nie dopuszcza niepowodzenia, a gdy szansę na pozytywną ocenę szacuje na 5%, to chce on oznajmić, że jest bardzo słabo przygotowany i najprawdopodobniej egzaminu nie zda. Podawana

⁶ Kilkadziesiąt lat po śmierci Pascala Jakub Bernoulli sformułował prawo wielkich liczb, zgodnie z którym im więcej razy będziemy rzucać kostką, tym pewniejsze jest, że liczba wyrzuconych szóstek będzie bliższa $\frac{1}{6}$ liczby rzutów. Por. J. JAKUBOWSKI, R. SZTENCCEL: *Wstęp do teorii prawdopodobieństwa*. Warszawa: „Script”, 2010, s. 162.

⁷ Osobnym zagadnieniem, którego tutaj nie podejmuję, byłaby próba interpretacji zakładu Pascala w świetle koncepcji światów możliwych.

⁸ Warto zaznaczyć, że takie próby są podejmowane, np. Stephen D. Unwin wyliczył, że p wynosi 0,95. Por. S.D. UNWIN: *The Probability of God*. New York: Three Rivers Press, 2003, natomiast Richard Swinburne przekonuje, że p jest większe niż 0,5. Por. R. SWINBURNE: *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 2004, s. 341–342. Co ciekawe, nawet Richard Dawkins, zadeklarowany ateista, twierdzi, że prawdopodobieństwo istnienia Boga nie jest zerowe, ale bardzo małe („Bóg niemal na pewno nie istnieje”). Por. R. DAWKINS: *Bóg urojony*. Tłum. P.J. SZWAJECER. Warszawa: Wydawnictwo CiS, 2007, s. 161–224. Oznacza to, że zasadniczo powinien on nazywać swoje stanowisko agnostycyzmem albo ateizmem agnostycznym.

⁹ W uznaniu zasług Thomasa Bayesa, wybitnego XVIII-wiecznego matematyka, prekursora zmatematyzowanych badań statystycznych.

w takich wypadkach wartość liczbową ma tylko pozory precyzji¹⁰, a faktycznie obrazuje przekonanie danej osoby dotyczące sytuacji niepewności, to jest takiej, o której nie ma ona (mieć nie może) rzetelnej wiedzy.

Skoro prawdopodobieństwo istnienia Boga ma charakter subiektywny, to trudno wyobrazić sobie, aby – w celu zmatematyzowania zakładu Pascala – zostało ono wyrażone jakąś określoną liczbą. Francuski filozof nie zamierza zresztą tego czynić. Poprzestaje na ustaleniu, że liczba ta jest dodatnia, choćby była nawet bardzo mała: „[...] gdyby zachodziła nieskończona mnogość przypadków, z których jeden tylko byłby za tobą, i tak jeszcze miałbyś rację”¹¹. Argumentacja Pascala nie jest zatem – jak już to zostało stwierdzone w rozdziale drugim – uniwersalna, gdyż tej przesłanki ($p > 0$) nie akceptują ateści. Gwoli ścisłości należy spośród odbiorców zakładu wyłączyć także teistów, gdyż uznają oni istnienie Boga za stuprocentowo pewne ($p = 1$) i wywodu autora *Mysli* w ogóle nie potrzebują uwzględniać.

To ostatnie twierdzenie wymaga komentarza. Czy rzeczywiście wszyscy teiści uznają istnienie Boga za bezsporne? Można przypuszczać, że zapewne spora część z nich. Teologia uczy wszakże o dostępnej każdemu człowiekowi pewności co do istnienia Boga¹². Jednak wiele osób wierzących takiej pewności nie ma. Mało tego, niektóre koncepcje teologiczne zawierają przekonanie o tym, że kwestionowanie przez człowieka prawd religijnych (również tej dotyczącej istnienia Boga) nie wyklucza jednocześnie jego wiary, a nawet jest jej koniecznym warunkiem. Przy-

¹⁰ Podane w tym przykładzie wartości procentowe teoretycznie mogłyby precyzyjnie oddawać stan wiedzy studenta – gdyby spośród 100 pytań egzaminacyjnych znał on odpowiedź odpowiednio na 99 albo 5 pytań, a egzamin polegałby na odpowiedzi na jedno pytanie. Zwykle jednak wartość prawdopodobieństwa określanego subiektywnie nie może być w żaden sposób zweryfikowana, gdyż najczęściej dotyczy ono sytuacji, które uniemożliwiają dokonanie dokładnych pomiarów.

¹¹ B. PASCAL: *Mysli*. Tłum. T. ŻELEŃSKI (BOY). Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1989, 451.

¹² Doktryna Kościoła katolickiego, wbrew opinii Pascala, głosi: „Gdy człowiek słucha orędzia stworzeń i głosu swego sumienia, może osiągnąć pewność co do istnienia Boga, Przyczyny i Celu wszystkiego”. *Katechizm Kościoła Katolickiego...*, 46 oraz „Kościół naucza, że jedynego i prawdziwego Boga, naszego Stwórcę i Pana, można poznać w sposób pewny przez pośrednictwo Jego dzieł, za pomocą naturalnego światła rozumu”. Ibidem, 47.

kładowo, Paul Tillich twierdzi: „Jeśli pojawia się wątplenie, nie powinno się go uważać za zanegowanie wiary, ale za element, który zawsze występuje i zawsze będzie występował w akcie wiary. Egzystencjalne wątplenie i wiara stanowią dwa bieguny tej samej rzeczywistości”¹³. Ostrożniej byłoby zatem twierdzić, że zakład Pascala nie dotyczy tych zwolenników teizmu, którzy mają niezachwianą pewność, że Bóg istnieje.

Wracając do głównego toku analizy, przyjmowaną przez Pascala wartość subiektywnego prawdopodobieństwa istnienia Boga można przedstawić za pomocą przedziału:

$$p \in (0,1)$$

lub nierówności:

$$0 < p < 1.$$

To ustalenie stanowi niezwykle istotny element całej argumentacji francuskiego filozofa – w analizowanej wersji ZP stanowi twierdzenie piąte: „Prawdopodobieństwo istnienia Boga jest większe od 0”. Należy jeszcze dodać, że wartość subiektywnego prawdopodobieństwa nieistnienia Boga (p') można określić w identyczny sposób, jak określone zostało p , gdyż wiadomo, że:

$$p' = 1 - p^{14}.$$

Zatem

$$p' \in (0,1), \text{ czyli } 0 < p' < 1.$$

Raz jeszcze warto przypomnieć: zakład Pascala to rozumowanie skierowane do osób, które na pytanie: „Czy istnieje Bóg?” odpowiadają: „Nie

¹³ P. TILICH: *Dynamika wiary*. Tłum. A. SZOSTKIEWICZ. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 1987, s. 47.

¹⁴ Zdarzenia „Bóg istnieje” oraz „Bóg nie istnieje” tworzą, używając terminologii probabilistycznej, zbiór zdarzeń elementarnych analizowanego doświadczenia losowego, a zatem suma ich prawdopodobieństw ($p + p'$) wynosi 1. Por. J. JAKUBOWSKI, R. SZTENCCEL: *Wstęp do teorii prawdopodobieństwa...*, s. 10.

wiadomo”. Faktycznie jest to grupa bardzo zróżnicowana: od agnostyków przekonanych, że najprawdopodobniej Boga nie ma (uznają oni p za bliskie 0) do ludzi niemal pewnych Jego istnienia (określają oni p jako prawie 1). Uwzględnienie prawdopodobieństwa istnienia Boga pozwala przedstawić ostateczny kształt macierzy obrazującej zakład (por. tab. 5). Wyraża ona łącznie dwa twierdzenia składające się na ZP – czwarte i piąte.

Tabela 5

Następstwa zakładu Pascala – III

Decyzja	Stan rzeczy (jego prawdopodobieństwo)	
	Bóg istnieje ($p > 0$)	Bóg nie istnieje ($p' > 0$)
B	∞	b – skończona wartość ujemna
$\sim B$	c – skończona wartość ujemna	d – skończona wartość dodatnia

Objaśnienia: p – prawdopodobieństwo istnienia Boga, p' – prawdopodobieństwo nieistnienia Boga.

Pascal nie określa jednoznacznie p (konkretną liczbą). Stawia zatem zakładającego się w sytuacji, którą w teorii podejmowania decyzji nazywa się sytuacją niepewności¹⁵. Racjonalność każe poszukiwać wówczas działania dominującego (dominacja może być silna albo słaba), czyli takiego, którego wynik nigdy nie będzie gorszy niż wynik działania alternatywnego. Niestety, ani B, ani $\sim B$ tego warunku nie spełniają, gdyż w przypadku istnienia Boga lepiej wybrać B, w przypadku zaś nieistnienia Boga korzystniej jest zdecydować się na $\sim B$. Można, co prawda, sięgnąć po inne reguły pomagające podjąć decyzję w sytuacji niepewności¹⁶, ale nie gwarantują one wskazania działania bezspornie optymalnego.

¹⁵ Por. P. GRZEGORZEWSKI: *Wspomaganie decyzji w warunkach niepewności. Metody statystyczne dla nieprecyzyjnych danych*. Warszawa: Wydawnictwo „W drodze”, 2006, s. 19.

¹⁶ Jedną z nich jest reguła Maximin, która nakazuje wybierać to działanie, którego najgorszy możliwy rezultat przewyższa najgorsze możliwe rezultaty działań alternatywnych, inną – kryterium Laplace’a, zgodnie z którym należy preferować działanie o największej wartości oczekiwanej przy założeniu, że wszystkie możliwe stany rzeczy są jednakowo prawdopodobne. Por. ibidem, s. 22–24; J. JORDAN: *Pascal’s Wager. Pragmatic Arguments and Belief in God*. New York: Oxford University Press, 2006, s. 10–16.

Autor *Mysli* trudność tę jednak pokonuje. Uważa, że zakładający się powinien kierować się, tak jak wielu uczestników gier losowych, zasadami dotyczącymi sytuacji ryzyka. Oparte są one na znajomości prawdopodobieństwa możliwych stanów rzeczy. Gracz wie, że szansa na wypadnięcie orła w jednokrotnym rzucie monetą (zakładamy, że jest ona symetryczna) to $\frac{1}{2}$, szóstki w jednokrotnym rzucie kostką – $\frac{1}{6}$, liczby 18 w ruletce – $\frac{1}{37}$ itp. Poszukiwanie w takiej sytuacji działania optymalnego polega na obliczeniu wartości oczekiwanej każdego z możliwych wyborów. Wartość oczekiwana (E) – zwana także wartością średnią, wartością przeciętną lub, najbardziej „humanistycznie”, nadzieją matematyczną – jest dla zmiennej losowej X sumą iloczynów jej wartości i prawdopodobieństw przyjmowania przez nią tych wartości: $E(X) = x_1 \cdot p_1 + x_2 \cdot p_2 + \dots + x_n \cdot p_n$. Używa się także określenia „oczekiwana wypłata” (*expected monetary value*), gdy analizuje się decyzje wiążące się z zyskami i stratami¹⁷.

Zakład wymaga obliczenia wartości oczekiwanych wygranych w przypadku podjęcia przez człowieka odpowiednio decyzji B albo $\sim B$. Pascal zdołał to uczynić, pomimo tak nieprecyzyjnego określenia wartości a , b , c , d , p . Rachunki te wyglądają następująco:

$$E(W_B) = \infty \cdot p + b \cdot p',$$

gdzie W_B oznacza wygraną w przypadku decyzji B . Skoro $p \in (0,1)$, to $\infty \cdot p = \infty$, natomiast iloczyn $b \cdot p'$ ma wartość skończoną (ujemną, gdyż b jest liczbą ujemną). Tak więc

$$E(W_B) = \infty + b \cdot p',$$

a ponieważ suma nieskończoności i wartości skończonej wynosi nieskończoność, zatem:

$$E(W_B) = \infty.$$

Z kolei

$$E(W_{\sim B}) = c \cdot p + d \cdot p',$$

¹⁷ Por. P. GRZEGORZEWSKI: *Wspomaganie decyzji...*, s. 20.

gdzie $W_{\sim B}$ oznacza wygraną w przypadku decyzji $\sim B$. Iloczyn $c \cdot p$ ma wartość skończoną (ujemną, gdyż c jest liczbą ujemną). Również iloczyn $d \cdot p'$ ma wartość skończoną (dodatnią, gdyż d jest liczbą dodatnią). Suma tych iloczynów ma wartość skończoną (dodatnią, bądź ujemną bądź równą zero), a więc:

$E(W_{\sim B})$ ma wartość skończoną.

Konkluzją wypływającą z przeprowadzonych kalkulacji jest stwierdzenie, że wartość oczekiwana wygranej w przypadku zakładania się o istnienie Boga, $E(W_B)$, wynosi nieskończoność, a wartość oczekiwana wygranej w przypadku zakładania się o Jego nieistnienie, $E(W_{\sim B})$, wyrażona jest bliżej nieokreśloną wartością skończoną. Pascal dokonuje prostego porównania obu tych wartości oczekiwanych, co daje następujący wynik:

$$\infty > c \cdot p + d \cdot p'.$$

W tej nierówności znak „>” (lewa strona jest większa od prawej) można zastąpić znakiem „>>” (lewa strona jest wiele razy większa od prawej):

$$\infty >> c \cdot p + d \cdot p'.$$

Ostatecznie zatem:

$$E(W_B) >> E(W_{\sim B}).$$

Skoro zaś $E(W_B)$ jest wiele, a nawet nieskończenie wiele razy większe od $E(W_{\sim B})$, to potwierdzone zostało szóste twierdzenie tworzące ZP: „Wartość oczekiwana wygranej w przypadku zakładania się o istnienie Boga nieskończenie przerasta wartość oczekiwaną wygranej zakładania się o nieistnienie Boga”.

Pascal, aby doprowadzić swą argumentację do końca, ponownie sięga do porównań z grami losowymi. Gracz tylko w wyjątkowo rzadkich sytuacjach uzyskuje pewność wygranej. Z reguły natomiast zadowala się znalezieniem optymalnej, czyli najbardziej opłacalnej strategii uczestniczenia w grze. Francuski filozof pisał na ten temat w listach do Fermata

i pierwotnie zamierzał zasygnalizować, a może i rozwinąć, to zagadnienie także w 451. fragmencie. W rękopisie znajduje się następujące zdanie: „Właśnie niepewność stanowi o grze i o jej regułach, na podstawie których można dokładnie wyliczyć szanse”¹⁸. Zostało ono jednak, ręką Pascala, przekreślone.

Poszukiwanie optymalnego sposobu wzięcia udziału w grze zwykle polega na rozpatrzeniu możliwych zysków i strat wiążących się z każdą z dostępnych opcji. Obliczenie i porównanie wartości oczekiwanych jest w tym względzie procedurą najbardziej precyzyjną i niezawodną, pozwala bowiem wskazać opcję (opcje), której (których) wybór jest najbardziej racjonalny. Gracz może wówczas żywić nadzieję (tym razem w znaczeniu psychologicznym, nie matematycznym), że przebieg gry będzie dla niego pomyślny. Nawet jeśli nadzieja ta się nie ziści – co stanowi o specyfice gier losowych – to pozostaje mu pewność, że zmaksymalizował swe szanse na najkorzystniejszy wynik, a poniesiona porażka nie wynika z jego niekompetencji, ale z braku szczęścia¹⁹.

Taki właśnie sposób podejmowania decyzji aplikuje Pascal w celu rozstrzygnięcia dylematu swego rozmówcy z 451. fragmentu *Myśli*, który nie wie, jak powinien postąpić, o co się zakładać. Porównanie wartości oczekiwanej obu wyborów przynosi jednoznaczną odpowiedź na wszelkie wątpliwości: należy postawić na istnienie Boga. Oznacza to wybór postawy religijnej, pomimo braku gwarancji jej prawdziwości. Zaraz w następnym fragmencie swego dzieła francuski filozof tłumaczy, że decydowanie się na działania, które nie dają gwarancji powodzenia, jest powszechną zasadą ludzkich zachowań: „Ale ile rzeczy robi się dla tego, co niepewne: podróże morskie, bitwy! Twierdzą tedy, że nie trzeba by nic czynić w ogóle, nic bowiem nie jest pewne. [...] Otóż pracując dla jutra i dla rzeczy niepewnych, czynimy słusznie; powinno się pracować dla rzeczy niepewnych na podstawie reguł prawdopodobieństwa”²⁰. Zatem na podstawie stwierdzenia, że wartość oczekiwana wyboru B jest nieskończenie wiele razy większa niż wartość oczekiwana wyboru ~B,

¹⁸ B. PASCAL: *Myśli...*, 451.

¹⁹ Większość graczy jest w stanie pogodzić się z przegraną, która wynika z nieszczęśliwego losu. O wiele trudniej przyjąć porażkę spowodowaną irracjonalnymi decyzjami, gdyż podważają one jakość intelektualnych walorów decydenta.

²⁰ Ibidem, 452.

Pascal ostatecznie uznaje za dowiedzione twierdzenie siódme: „Należy zakładać się o istnienie Boga”, które wieńczy ZP, argumentację analizowaną w niniejszej pracy.

Raz jeszcze należy podkreślić, że zakład Pascala nie jest dowodem na istnienie Boga. Kalkulacje przeprowadzone w 451. fragmencie *Myśli* nie zwiększają także prawdopodobieństwa Jego istnienia. Mają jedynie przekonać osoby, które na pytanie: „Czy istnieje Bóg?” odpowiadają: „Nie wiadomo”, do podjęcia określonej decyzji. Argumentacja francuskiego filozofa wskazuje, że decyzją tą powinno być postawienie na istnienie Boga. Innymi słowy, chociaż brak racjonalnych dowodów na Jego istnienie, to są racjonalne dowody na to, że należy założyć się właśnie o to, że On jest.

W tym miejscu może pojawić się wątpliwość co do zasadności przedstawionego tu matematycznego ujęcia zakładu. Czy rzeczywiście oddaje ono intencje Pascala? Czy pod pozorem konieczności klarownego wyeksplikowania oryginalnego wywodu nie przypisuje się francuskiemu filozofowi zupełnie obcej mu perspektywy rozważań? Konkretyzując to podejrzenie, można przekonywać, że w okresie powstawania *Myśli* w ich autorze pozostał jedynie cień człowieka, który kilka lat wcześniej angażował całe swoje jestestwo w prowadzenie badań geometrycznych i przyrodniczych.

Argumentem wspierającym zasadność matematycznej interpretacji ZP jest nie tylko bezsporne upodobanie Pascala do badań w zakresie probabilistyki (mimo iż nie używał on zastosowanej tu terminologii z dziedziny rachunku prawdopodobieństwa, to jest takich pojęć, jak: zdarzenie, zbiór zdarzeń elementarnych, wartość oczekiwana), ale przede wszystkim odpowiednie sformułowania zawarte w 451. fragmencie *Myśli*: „Ale tutaj jest nieskończoność życia nieskończenie szczęśliwego do wygrania, szansa wygranej przeciw skończonej ilości szans straty i to, co stawiasz jest skończone. Wybór jest jasny: wszędzie, gdzie jest nieskończoność i gdzie nie ma nieskończonej ilości szans straty przeciw szansie zysku, nie można się wahać, trzeba stawiać wszystko. Tak więc kiedy się jest zmuszonym grać, trzeba być obranym z rozumu, aby zachować życie raczej, niż rzucić je na hazard dla nieskończonego zysku [...]. Na nic bowiem nie zda się mówić, że niepewne jest, czy wygramy, a pewne, że ryzykujemy; [...] każdy gracz ryzykuje pewne dla wygranej niepewnej, a wszelako ryzykuje pewną skończoność, aby wybrać niepewną skoń-

czoność, i nie grzeszy w tym przeciw rozumowi. [...] twierdzenie nasze potęguje się w nieskończoność, kiedy chodzi o narażenie czegoś skończonego w grze, gdzie są równe widoki straty i zysku, a nieskończoność do wygrania”²¹.

Przytoczonym słowom z pewnością brakuje matematycznej precyzji. Są jednak dla uważnego czytelnika – także tego, któremu nauki ścisłe są obce – w takim stopniu niedwuznaczne, że istota wyводу francuskiego filozofa z reguły jest rozumiana w jednakowy, przedstawiony tu sposób, co pozwala mieć nadzieję, że rozumienie to nie zniekształca zamiaru Pascala. Właściwe pojmowanie argumentacji nie jest jednak tożsame z jej akceptacją. Wręcz przeciwnie, matematyczny aspekt zakładu rodzi bodaj najwięcej kontrowersji wśród komentatorów. Najważniejsze stawiane autorowi *Mysli* zarzuty zostaną szczegółowo omówione.

2. Zarzuty wobec ZP związane z prawdopodobieństwem istnienia Boga

Wiele obiekcji dotyczących matematycznej części argumentacji łączy się z kwestionowaniem piątego twierdzenia ZP: „Prawdopodobieństwo istnienia Boga jest większe od 0”. Przypomnijmy: Pascal formułuje je na podstawie odpowiedzi: „Nie wiadomo” na pytanie: „Czy istnieje Bóg?”. Jego rozmówca z 451. fragmentu *Mysli* aprobuje bez zastrzeżeń zarówno tę odpowiedź, jak i dalsze uznawanie prawdopodobieństwa istnienia Boga – p za liczbę dodatnią. Jednak dla licznych komentatorów to ostatnie twierdzenie jest wysoce wątpliwe.

Przed wszystkim można Pascalowi zarzucić niekonsekwencję. Najpierw w kwestii istnienia Boga twierdzi on: „Rozum nie może tu nic określić”²², aby następnie właśnie za pomocą intelektu uznać p za liczbę dodatnią. Spójność poglądom francuskiego filozofa przywróciłoby – zdaniem oponentów²³ – nieprzyjmowanie żadnych założeń dotyczą-

²¹ Ibidem, 451.

²² Ibidem.

²³ Por. A. HÁJEK: *Pascal's Wager* [<http://plato.stanford.edu/entries/pascal-wager> (dostęp: 28.09.2015)].

cych wartości p . Wtedy jednak upada całość argumentacji Pascala, gdyż nie jest możliwe porównanie wartości oczekiwanych wygranych wyborów B i $\sim B$.

Ten zarzut można w rozmaity sposób odpierać, na przykład dowodząc, że żadnej niespójności w stanowisku autora *Mysli* nie ma. Jeżeli nie mamy dowodów na to, że interesujący nas stan rzeczy nie istnieje, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby przypisać mu dodatnie prawdopodobieństwo. Załóżmy, że od wielu godzin znajdujemy się w jaskini, wiele metrów poniżej powierzchni ziemi. Możemy przyjąć, nie posiadając na ten temat żadnych informacji, że istnieje pewna szansa na to, iż temperatura u wylotu jaskini wynosi obecnie dokładnie $+10^{\circ}$ C. Analogicznie, możemy również szacować prawdopodobieństwo funkcjonowania żywych organizmów w odległej galaktyce, zdobycia przez Polskę mistrzostwa świata w piłce nożnej w 2050 roku czy – jak Pascal – istnienia Boga. Brak przekonujących racji za nieistnieniem Boga pozwala żywić nadzieję na Jego istnienie. Matematyczny wyraz tej nadziei stanowi właśnie nierówność: $p > 0$.

Rozważania te wiodą ku jednemu z najbardziej doniosłych zagadnień filozofii religii. Czy brak wymownych dowodów na istnienie Boga potwierdza stanowisko ateistyczne? A może należy wymagać, aby ateści przedstawili silne racje w celu podważenia zasadności głównej tezy teistów? Od której z wymienionych grup należy zatem wymagać szczególnie przekonującej argumentacji? Można próbować dowodzić, że spór ten nie dotyczy wyводу Pascala. Zakład nie jest bowiem skierowany do spierających się stron (ani do ateistów, ani do teistów), ale do zwolenników szeroko rozumianego agnostycyzmu, którzy zatem nie powinni przeciwstawiać się uwzględnianiu możliwości istnienia Boga.

Przeciwnicy poprawności wyводу francuskiego filozofa będą jednak akcentować irracjonalność takiego postępowania, grożącego w skrajnym wypadku dopuszczaniem prawdziwości sądów najdziwaczniejszych, pozbawionych nawet cienia wiarygodności, mających tylko tę zaletę, że nie sposób ich sfalsyfikować. Obawa ta często formułowana jest w kontekście teoriopoznawczego stanowiska zwanego ewidencjalizmem. W jego świetle, przyjęcie dodatniego prawdopodobieństwa istnienia Boga bez żadnych ku temu podstaw jest równoznaczne nie tylko z postę-

powaniem irracjonalnym, ale i nagannym moralnie, gdyż sprzeniewierza się najważniejszemu celowi nauki: poszukiwaniu prawdy.

Zwolennicy poprawności zakładu mogą także inaczej bronić racjonalności tezy o dodatniej wartości p . Owszem, rozumowo niełatwo rozstrzygnąć kwestię istnienia/nieistnienia Boga, ale człowiek ma jeszcze inną władzę poznawczą nie mniej, jak to już zostało przedyskutowane, racjonalną: serce. Dzięki niemu można uzyskać pewność istnienia Boga albo przynajmniej przekonanie, że jest to prawdopodobne. Jeszcze inny argument narzuca się, gdy problem ten rozważony zostanie w świetle filozofii krytycznej Immanuela Kanta²⁴. Zagadnienie istnienia/nieistnienia Boga jest nierozwiązywalne za pomocą rozumu teoretycznego (Pascal: „Rozum nie może tu nic określić”), ale powinno być przedmiotem decyzji rozumu praktycznego (Pascal: „Zważmy zysk i stratę”). Nie widać zaś żadnych przeciwwskazań, aby rozum praktyczny nie mógł przyjąć dodatniej wartości p . Warto zaznaczyć, że Wiesław Gromczyński próbuje łączyć obie interpretacje, Kantowski rozum teoretyczny przyrównując do Pascalskiego rozumu, a rozum praktyczny – do serca²⁵.

Następna obiekcja związana z prawdopodobieństwem istnienia Boga dotyczy przypadku, w którym określimy p jako liczbę dodatnią, lecz zarazem nieskończenie małą (*infinitesimal*). Pascal – po wykluczeniu zerowej wartości p (nie sposób dowieść nieistnienia Boga) – pochopnie zakłada, że p , nieważne jak małe, ma wartość skończoną. Graham Oppy zauważa bowiem: „Jest jednak błędem przypuszczać, że »niezerowe« i »skończone« są synonimami, gdyż możliwe jest, że prawdopodobieństwo istnienia Boga jest nieskończenie małe”²⁶. Uwzględnienie tej możliwości okazuje się brzemiennie w skutki. Alan Hájek zauważa, że „nieskończenie małe prawdopodobieństwo może »skasować« nieskończoną

²⁴ Analogii między poglądami Pascala i Kanta doszukują się, między innymi, Lucien Goldmann (por. S. LUBAŃSKA: *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpaczy i wiary*. Kraków: „Universitas”, 2001, s. 32) oraz Pierre Duhem (por. A. SIEMIANOWSKI: *Miedzy zracjonalizowaną wiarą a irracjonalizmem*. W: *Odczytywanie myśli Pascala*. Red. A. SIEMIANOWSKI. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 1997, s. 12–15).

²⁵ Por. W. GROMCZYŃSKI: *Zakład Pascala*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1996, z. 2, s. 82.

²⁶ G. OPPY: *On Rescher On Pascal's Wagers*. „Philosophy of Religion” 1990, Vol. 30, s. 163.

wartość, a to powoduje skończoną wartość oczekiwaną zakładania się o istnienie Boga²⁷. Nieskończenie małe p wyraża się bowiem liczbą $1/\infty$. Dla takiej wartości p kluczowy dla zakładu Pascala iloczyn $\infty \cdot p$ wcale nie wynosi ∞ , gdyż, jak twierdzi Hájek:

$$\infty \cdot 1/\infty = 1.$$

$E(W_B)$ ma w tym przypadku wartość następującą:

$$E(W_B) = \infty \cdot p + b \cdot p' = 1 + b \cdot p'.$$

Obliczona w ten sposób wartość oczekiwana wygranej podczas zakładania się o istnienie Boga niewątpliwie ma wartość skończoną i nie tylko nie jest nieskończenie wiele razy większa od $E(W_{\sim B})$, ale nawet nie wiadomo, czy w ogóle jest od niej większa. W tym przypadku nie można zatem uznać zasadności końcowego wniosku ZP: „Należy zakładać się o istnienie Boga”, a więc „nieskończenie małe prawdopodobieństwa podważają zakład”²⁸.

Algebraiczne działania Hájka nie są jednak prawidłowe. Iloczyn $\infty \cdot 1/\infty$ jest symbolem nieoznaczonym i jako symbol graniczny może przyjmować różne wartości, w tym także 1. Jest to zależne od sposobu określenia czynników ∞ i $1/\infty$. W tym jednak przypadku – ponieważ oba czynniki nie mają charakteru granicy ciągu²⁹ – iloczyn ten wynosi ∞ . Zatem nawet wtedy, kiedy przyjmiemy nieskończenie małe prawdopodobieństwo istnienia Boga, rachunki przeprowadzone przez Pascala, a więc i konkluzja kończąca zakład, są prawidłowe.

Pascal z pewnością brał pod uwagę wartości nieskończenie małe. Jedna z najsłynniejszych medytacji antropologicznych zawartych w *Mysłach*

²⁷ A. HÁJEK: *Waging War on Pascal's Wager*. "Philosophical Review" 2003, Vol. 112, No. 1, s. 38.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Symbol ∞ oznacza stałą, nieskończoną wartość szczęśliwego życia wiecznego, natomiast wyrażenie $1/\infty$ z założenia jest od 0 większe, choć można je określić jako dążące do 0 (należące do otoczenia liczby 0). Jeżeli jednak obliczamy $E(W_B)$, to nie wolno przyjmować, że $1/\infty$ wynosi 0, gdyż p nieskończenie małe jest rozpatrywane jako jedno z możliwych p większych od 0.

dotyczy, jak zostało to już zaakcentowane, właśnie nieskończoności w wymiarach makro i mikro. Francuski filozof poświęca temu problemowi sporo miejsca również w samym 451. fragmencie *Mysli*. Najpierw rozważa on możliwość przypisania p wartości nieskończenie małej i próbuje także w takim przypadku wykazać poprawność zakładu: „[...] gdyby zachodziła nieskończona mnogość przypadków, z których jeden tylko byłby za tobą, i tak jeszcze miałbyś rację postawić jedno, aby wygrać dwa, a działałbyś nierozsądnie, gdybyś będąc zniewolonym grać, wzdragał się stawić jedno życie przeciw trzem w grze, w której w nieskończoności przypadków jeden jest za tobą – jeźliby było do wygrania nieskończone trwanie życia nieskończenie szczęśliwego”³⁰. Jak te słowa należy rozumieć? Pascal, jak się wydaje, zestawia hipotetyczne nieskończenie małe p z wielokrotną nieskończonością wiążącą się ze zbawieniem. Jacques Chevalier w swoich komentarzach sugeruje, że w prowadzonych kalkulacjach trzeba zatem podnieść ową nieskończoność do drugiej potęgi, co wyrazi nieskończoność życia w nieskończonym szczęściu, albo nawet do sześćdziesiątu, uwzględniając dodatkowo nieskończoną doskonałość zbawionych³¹. Taka korekta miałaby zachować, pomimo nieskończenia małego p , nieskończoną wartość $E(W_B)$, a więc i trafność całej argumentacji³². Z matematycznego punktu widzenia wywód ten – nawet jeśli uznany zostanie za trafną interpretację niejasnych słów Pascala – jest wadliwy. Nie jest wszakże potrzebny – przyjęcie „zwykłej” nieskończoności jest wystarczające do wykazania poprawności całego rozumowania.

Trzeba jednak zauważyć, że omawiany cytat z 451. fragmentu rozpoczyna się od słów „gdyby zachodziła” (*quand il*), a to oznacza, że Pascal tylko hipotetycznie rozważa możliwość przypisania p nieskończenie małej wartości. Znajduje to potwierdzenie w dalszej partii tekstu: „Ale tutaj jest nieskończoność życia nieskończenie szczęśliwego do wygrania, szansa wygranej przeciw skończonej ilości szans straty i to, co stawiasz,

³⁰ B. PASCAL: *Mysli...*, 451.

³¹ Por. J. CHEVALIER: *Przypisy*. W: B. PASCAL: *Mysli*. Tłum. T. ŻELEŃSKI (BOY). Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1989, s. 463–464.

³² Hájek, przewidując tego rodzaju próby obrony rozumowania Pascala, wysuwa następujący kontrargument: skoro „powiększamy” nieskończoność (np. do ∞^2), to wystarczy „zmniejszyć” wartość nieskończenia małą (np. do $1/\sqrt{\infty}$), aby nadal uznać zakład za sfalsyfikowany. Por. A. HÁJEK: *Waging War...*, s. 38.

jest skończone. Wybór jest jasny: wszędzie, gdzie jest nieskończoność i gdzie nie ma nieskończonej ilości szans straty przeciw szansie zysku, nie można się wahać, trzeba stawiać wszystko”³³.

Można się tylko domyślać, dlaczego autor *Myśli* określił ilość szans straty wiążącą się z zakładaniem się o istnienie Boga ilością skończoną. Nasuwają się trzy przypuszczalne powody. Pierwszy o charakterze matematycznym – wartość nieskończenie małą praktycznie należy utożsamiać z 0, a jest to niezgodne z uprzednio założoną nierównością: $p > 0$. Drugi powód wynika z analizy poglądów rozmówcy Pascala. Gdyby przyjmował on nieskończenie małą wartość p , to w ogóle nie brałby pod uwagę możliwości zakładania się o istnienie Boga. Faktycznie należałoby nazwać go ateistą i, konsekwentnie, wykluczyć z grona potencjalnych odbiorców zakładu. Trzeci powód, być może najbardziej wiarygodny, łączy się z wykorzystaniem w całym rozumowaniu analogii z grami losowymi. Otóż nie występują w nich prawdopodobieństwa nieskończenie małe. Odbiorca zakładu może porównywać p do prawdopodobieństwa różnych zdarzeń występujących w grach, na przykład: do prawdopodobieństwa wypadnięcia 0 w ruletce wynoszącego 0,027, do prawdopodobieństwa wyrzucenia sześcienną kostką kolejno 3 szóstek wynoszącego 0,0046, do prawdopodobieństwa otrzymania 13 kierów w rozdaniu brydżowym wynoszącego 0,00000000016, ale wszystkie te prawdopodobieństwa są z matematycznego punktu widzenia jedynie małe, nie zaś nieskończenie małe. Uwzględnianie nieskończenie małego p możliwe jest tylko w ramach czysto teoretycznych rozważań, natomiast nie znajduje uzasadnienia w obliczu konieczności postawienia na istnienie Boga albo przeciwko Jego istnieniu³⁴.

Podsumowując obiekcję związaną z nieskończenie małym p , końcowy wniosek Hájka: „Problematiczne jest uznawanie wykluczenia zerowego prawdopodobieństwa istnienia Boga za działanie racjonalne, tym bardziej zatem problematyczne jest wykluczenie również wszystkich dodat-

³³ B. PASCAL: *Myśli...*, 451.

³⁴ Temu argumentowi można przeciwstawić następujący: owszem, w grach nie ma nieskończenie małych prawdopodobieństw, ale nie ma również wygranych o nieskończonej wartości, a więc należałoby analogię między zakładaniem się o istnienie/nieistnienie Boga a grami losowymi całkowicie odrzucić.

nich nieskończenie małych prawdopodobieństw³⁵ trzeba określić jako nieuzasadnione.

Autorem kolejnego zarzutu wobec ZP związanego z założonym dodatkowym prawdopodobieństwem istnienia Boga jest ponownie Hájek³⁶. Zauważa on, że przyjęcie owej przesłanki oznacza zarazem konieczność zaaprobowania dodatkowego założenia, stwierdzającego, że prawdopodobieństwo istnienia Boga jest ostre (*sharp*), a więc takie, które możemy wyrazić liczbą (np. $\frac{1}{3}$ czy 0,00243). Z taką sytuacją mamy do czynienia w przypadku prawdopodobieństwa obiektywnego, w tym obliczając szanse poszczególnych zdarzeń w grach losowych. Inaczej jest jednak w sytuacjach związanych z codziennym życiem. „Faktem jest, że nasze przekonania – stwierdza Hájek, mając na myśli subiektywną ocenę prawdopodobieństwa – są nieuchronnie niewyraźne (*vague*); żadnemu z tych sądów nie możemy przypisywać prawdopodobieństwa z dokładnością do wielu miejsc po przecinku³⁷”.

Prawdopodobieństwo niewyraźne nie jest wyrażone liczbą, ale przedziałem. W ten sposób lepiej oddany zostaje szacunkowy charakter stwierdzanego prawdopodobieństwa. Przykładowo, mało wiarygodna jest wypowiedź studenta, który po napisaniu egzaminu stwierdza, że ocenia swoje szanse na pozytywną ocenę na 70%. Na jakiej bowiem podstawie określił to prawdopodobieństwo tak precyzyjnie (ostro)? Z pewnością student ów wziął pod uwagę różne czynniki (trudność zadań, stopień surowości poprawiającego prace profesora, swoje dotychczasowe doświadczenia związane ze zdawaniem egzaminów itp.). Ostateczna ocena szans pomyślnego zdania egzaminu jest w dużej mierze subiektywna i adekwatniej byłoby wyrazić ją w postaci przedziału („Zdam na 60–80%”). Nawet jeżeli ludzie częściej w tego typu sytuacjach decydują się użyć tylko jednej liczby (np. mówiąc: „Na 90% będzie jutro padać deszcz” albo „Daję mu 15% szans na pokonanie rywala”), to faktycznie myślą wówczas o pewnym przedziale („Deszcz będzie na 80–100%”, „Szansa wygranej to 10–20%”). „Rzekłbym,

³⁵ A. HÁJEK: *Waging War...*, s. 39.

³⁶ Przedstawienie i przedyskutowanie całej serii jego obiekcji wobec zakładu Pascala zawarte jest w innym moim tekście. Por. M. WÓJTOWICZ: *Argumentacja Alana Hájka dowodząca wadliwości zakładu Pascala*. „Folia Philosophica” 2010, T. 28, s. 193–209.

³⁷ A. HÁJEK: *Objecting Vaguely to Pascal's Wager*. „Philosophical Studies” 2000, Vol. 98, s. 3.

że zakładamy doskonale ostre prawdopodobieństwo w stosunkowo niewielu sytuacjach. [...] We wszystkich pozostałych nasz pogląd jest niewyraźny. A zatem czynnik ludzki w ogóle nie może być ujmowany za pomocą pojedynczej precyzyjnej funkcji probabilistycznej”³⁸.

Hájek nie ma wątpliwości, że również w przypadku osoby stojącej wobec możliwości założenia się o istnienie Boga należy korzystać – rozważając przyjmowane przez nią p – właśnie z prawdopodobieństwa niewyraźnego. Wtedy p nie jest po prostu liczbą dodatnią, ale wyraża się przedziałem. Zmiana ta może nie przynieść żadnych zauważalnych konsekwencji. Jeżeli zainteresowany zakładem zadeklaruje swoje p w przedziale $(0,3; 0,4)$, to łatwo dowieść, że cała reszta obliczeń nie ulegnie zasadniczej zmianie, a więc i konkluzja pozostanie identyczna: $E(W_B) >> E(W_{\sim B})$, należy zatem zakładać się o istnienie Boga.

Inaczej jest, jeżeli przedział, za którego pomocą odbiorca zakładu określa p , zawiera zero. Rozważmy przykładowy przedział – $[0; 0,25]$. Obliczenie wartości oczekiwanych B i $\sim B$ także w tym wypadku jest możliwe, trzeba tylko zauważyć, że przedział ten składa się z liczby 0 oraz nieskończenie wielu liczb mieszczących się w przedziale $(0; 0,25]$. Dla każdej wartości p należącej do tego ostatniego przedziału $E(W_B)$ i $E(W_{\sim B})$ przyjmują obliczone już wartości, to jest:

$$E(W_B) = \infty; E(W_{\sim B}) = c \cdot p + d \cdot p'.$$

Inaczej jest, jeżeli kalkulacje przeprowadzimy dla $p = 0$ (wtedy $p' = 1$):

$$E(W_B) = \infty \cdot p + b \cdot p' = \infty \cdot 0 + b \cdot 1 = \infty \cdot 0 + b = b.$$

Iloczyn $\infty \cdot 0$ może być wyrażeniem nieoznaczonym, jeżeli wynika z obliczenia granicy ciągu (funkcji), ale w tym wypadku wynosi 0. Natomiast

$$E(W_{\sim B}) = c \cdot p + d \cdot p' = c \cdot 0 + d \cdot 1 = d,$$

a skoro

$$b < d,$$

to

$$E(W_B) < E(W_{\sim B}).$$

³⁸ Ibidem, s. 4.

Ostatnia nierówność jest sprzeczna z wnioskiem wypływającym z zakładu („Należy zakładać się o istnienie Boga”). Jeżeli zatem osoba szacuje p niewyraźnie i zarazem w przedziale zawierającym 0 (w dowolnym przedziale $[0; x]$, gdzie $0 < x < 1$), to argumentacja Pascala – dowodzi Hájek – jest niepoprawna. Australijski filozof nazywa takie osoby sceptycznymi agnostykami. Charakteryzuje ich to, że „nie zwrócą się ku wierze, chociaż mogą zwrócić się ku ścisłemu ateizmowi”³⁹. To ograniczenie obowiązywania zakładu – spośród jego potencjalnych odbiorców wykluczyć należy już nie tylko ateistów, ale i część agnostyków – Hájek określa ironicznie jako „malejący rynek” (*dwindling market*)⁴⁰.

Narzuca się zdroworozsądkowa próba odparcia tego zarzutu, zasadzająca się na stwierdzeniu, że mimo wszystko sceptyczny agnostyk powinien wybrać opcję B, gdyż prawie zawsze (poza szczególnym wyjątkiem, gdy $p = 0$) jest ona opłacalna. Argument ten jest jednak niepoprawny. Przede wszystkim sformułowanie „prawie zawsze” jest zupełnie nie trafne, gdyż brak jakichkolwiek danych, które umożliwiałyby ocenę szans zaistnienia poszczególnych wartości p w obrębie określonego przedziału⁴¹.

Można jednak podać lepsze kontrargumenty przeciwko obiekcji Hájka. Warto przytoczyć interesującą uwagę Craiga Duncana, który zarzuca australijskiemu filozofowi dogmatyzm. Ujawnia się on w charakterystyce części potencjalnych odbiorców ZP, których nazywa on sceptycznymi agnostykami. Mają być to osoby, które aktualnie zawieszają sąd w kwestii istnienia/nieistnienia Boga, ale nie wykluczają tego, że sąd taki wydadzą. Hájek, zdaniem Duncana czysto dogmatycznie⁴², twierdzi, że jeśli do tego dojdzie, to może być to wyłącznie sąd stwierdzający nieistnienie Boga⁴³. Skoro tak, to trudno wytłumaczyć jakkolwiek sens przyj-

³⁹ Ibidem, s. 7.

⁴⁰ Por. ibidem, s. 12.

⁴¹ Por. ibidem, s. 9–12.

⁴² Por. C. DUNCAN: *Do Vague Probabilities Really Scotch Pascal's Wager?* “Philosophical Studies” 2003, Vol. 112, s. 281–282.

⁴³ Stanowisko to przypomina Popperowską koncepcję falsyfikacji, zgodnie z którą należy poszukiwać dowodu na fałszywość twierdzenia naukowego (możliwe jest zatem jego ostateczne odrzucenie), ale nie można dowieść jego prawdziwości, a więc ostatecznie go uprawomocnić. Hájek wszakże nie przedstawia wiarygodnych sposobów sfalsy-

owania, że sceptyczni agnostycy szacują p niewyraźnie w przedziale $[0; x]$, jeśli faktycznie nie uwzględniają oni możliwości istnienia Boga. Dogmatyczni agnostycy to w zasadzie ateści, a to oznacza, że niewyraźnie określone p w żadnej mierze nie uszczupla rynku odbiorców zakładu Pascala.

Zakwestionować można również wstępne założenie zarzutu Hájka dotyczące przyjmowania – przez niektórych ludzi – niewyraźnego p zawierającego 0, gdyż trudno wyjaśnić istotę takiego poglądu na istnienie Boga. Inaczej jest, gdy p określane jest przez przedział niezawierający 0; wtedy prawdopodobieństwo niewyraźne może adekwatnie oddać przekonania danej jednostki. Przykładowo: p należące do $(0,5; 1)$ charakteryzuje osoby odpowiadające na pytanie o istnienie Boga „raczej tak”, a p należące do $(0; 0,5)$ – „raczej nie”. Cóż miałoby jednak oznaczać p zawierające się w przedziale $[0; x]$? Przypuszczalnie tylko sytuację następującą: osoba oczekuje na zdobycie pewności odnośnie do nieistnienia Boga. Jeśli ją uzyska – pod wpływem rozwoju nauki, życiowych doświadczeń, filozoficznych przemyśleń itp. – to zmieni swój pogląd na ściśle ateistyczny ($p = 0$). Do tego czasu szacuje p na x . Trudno przypuszczać, aby tak nietypowe stanowisko w kwestii istnienia/nieistnienia Boga wyrażało postawę jakiejś znacznej liczby ludzi. Ponadto można argumentować, że ich p aktualnie wynosi po prostu x , gdyż wciąż nie są oni pewni nieistnienia Boga, a w konsekwencji ZP w poprawny sposób proponuje im założenie się o istnienie Boga jako opcję najbardziej opłacalną.

Sumując omówione obiekcje wobec ZP dotyczące założonego prawdopodobieństwa istnienia Boga, trzeba zaznaczyć, że poruszają one zagadnienia nie całkiem jasne i jednoznaczne. Ostatecznie, jak się wydaje, trzeba jednak zarzuty te uznać za niewystarczające do wykazania wadliwości wywodu Pascala.

fikowania twierdzenia „Bóg istnieje”. Dodatkowo, wewnętrznie sprzeczne jest, jak się wydaje, posiadanie przez sceptycznego agnostyka wiedzy (!) dotyczącej tego, że spośród dwóch możliwych twierdzeń: „Bóg istnieje” i „Bóg nie istnieje” tylko pierwsze może zostać sfalsyfikowane, drugie zaś – dowiedzione.

3. Zarzuty wobec ZP związane z zastosowaniem zasady dominującej wartości oczekiwanej

Oprócz obiekcji łączących się z tezą o dodatnim prawdopodobieństwie istnienia Boga, szczególnie wiele wątpliwości budzi wykorzystanie w argumentacji Pascala porównania wartości oczekiwanych zakładania się o istnienie Boga i przeciwko Jego istnieniu. Kwestionować można samo zastosowanie nadziei matematycznej do rozstrzygnięcia zakładu, prawidłowość przeprowadzonych kalkulacji oraz zasadność formułowanych na ich podstawie konkluzji.

Ponownie należy przypomnieć, że obliczanie wartości oczekiwanych możliwych działań jest standardowym sposobem poszukiwania najbardziej racjonalnych strategii udziału w wielu grach, loteriach czy konkursach o charakterze losowym. Roztropny gracz, jeżeli w ogóle decyduje się na podjęcie ryzyka, stara się znaleźć optymalną linię postępowania, to jest właśnie taką, która zapewnia najwyższą wartość oczekiwaną. Pascal – w odniesieniu do problematyki istnienia/nieistnienia Boga – przekonuje, że wyboru musimy dokonać (trzecie twierdzenie ZP) oraz że bardziej opłacalne jest – zgodnie z zasadą dominującej wartości oczekiwanej – postawienie na istnienie Boga (szóste twierdzenie ZP).

Jednakże w wielu grach zastosowanie strategii teoretycznie zapewniającej wygraną (dodatnią wartość oczekiwaną) wiąże się z niespodziewanymi przeszkodami natury praktycznej. Przykładem może posłużyć znana metoda podwajania stawki w grze w ruletkę⁴⁴. Inne wątpliwości wynikają z analizy takich sytuacji, w których obliczenie wartości oczekiwanej przynosi irracjonalny rezultat. Analizy te określa się jako

⁴⁴ Polega ona na postawieniu kwoty x na opcję zapewniającą, w razie wygranej, podwojenie stawki (np. liczby parzyste albo czerwone). Jeśli przegramy, to w kolejnej rundzie stawiamy na tę samą opcję, ale kwotę dwa razy większą ($2x$). Postępujemy zgodnie z tą zasadą ($4x$, $8x$, $16x$ itd.) dopóty, dopóki nie wygramy. Wówczas kończymy grę. Nietrudno obliczyć, że zastosowanie tej strategii gwarantuje nam wygraną, której wartość wyniesie x . Rozpoczynając grę od stawki 100 \$, możemy być pewni, że wygramy 100 \$ (praktycznie nieco mniej ze względu na podatki, prowizję kasyna itp.) bez względu na liczbę tur gry. Ta prosta strategia jest jednak zawodna, gdyż regulaminy kasyn określają wysokość stawki maksymalnej, a to oznacza, że gracz będzie zmuszony odstąpić od swego zamiaru zwiększenia stawki, gdy przekroczy ona ustaloną wysokość.

paradoksy z zakresu teorii prawdopodobieństwa⁴⁵. Z reguły ukazują one pułapki czyhające na kogoś, kto niedostatecznie wnikliwie – nie raz bazując jedynie na zdrowym rozsądku czy stereotypowych przekonaniach – rozważa problematykę probabilistyczną. Warto szerzej opisać jeden z nich, paradoks petersburski, gdyż jest on szczególnie często przywoływany w kontekście dyskusji nad prawidłowością zakładu Pascala.

Paradoks petersburski – PP (*St. Petersburg Paradox*) został opisany na początku XVIII wieku przez Daniela Bernoulliego. Przedstawia on prostą grę losową, opartą na rzucie monetą. Jeżeli w pierwszym rzucie wypadnie reszka, to gra się kończy, a gdy wypadnie orzeł – wykonuje się kolejny rzut. Czynić tak należy dopóty, dopóki nie wypadnie reszka. Nagroda wypłacana graczowi wynosi $2n$ dukatów, gdzie n oznacza liczbę wykonanych rzutów. Ile dukatów powinien on zapłacić za możliwość uczestniczenia w tej grze? Standardowo obliczona wartość oczekiwanej wypłaty daje w tym wypadku zaskakujący wynik:

$$E = 21 \cdot \frac{1}{2} + 22 \cdot \frac{1}{4} + 23 \cdot \frac{1}{8} + \dots = 1 + 1 + 1 + \dots = \infty$$

Skoro spodziewana wygrana w tej grze jest równa nieskończonej liczbie dukatów, to opłacalne powinno być oddanie całego majątku, nieistotne jak dużego, za możliwość przystąpienia do niej. Wniosek ten jest jawną niedorzecznością.

„Ogólnie, z paradoksu tego wynika, że nie jest prawdą to, iż jeśli wartość oczekiwana działania A jest nieskończona, to rozum wymaga, aby osoba wykonała działanie A bez względu na jakiegokolwiek skończone koszty. Biorąc pod uwagę tę konkluzję, słynny zakład Pascala już na starcie wydaje się skazany na porażkę”⁴⁶. Jeff Jordan przedstawia jednakże

⁴⁵ Przykładowo: paradoks wysokości stawki zawiera opis gry, w której jeden z graczy skazany jest na porażkę pomimo teoretycznie wyliczonej zerowej oczekiwanej wypłaty; natomiast Erwin Schrödinger, wybitny fizyk austriacki, przedstawił grę, w której obaj jej uczestnicy są „skazani” na wygraną – tak zwany paradoks losowych liczb naturalnych. Por. M. KAŁUSZKA: *Rachunek prawdopodobieństwa i statystyka dla uczniów szkół średnich*. Warszawa: Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, 1997, s. 164–166.

⁴⁶ J. JORDAN: *The St. Petersburg Paradox and Pascal's Wager*. „Philosophia” 1994, Vol. 23, s. 207.

serię argumentów, które mają za cel wykazanie, że podważanie zakładu na podstawie analogii do PP nie jest uzasadnione.

Przed wszystkim trzeba zauważyć istotne różnice między tymi wywodami. Jedna z nich dotyczy typów wartości nieskończonej. W ZP ma ona charakter „jakościowy” – wyraża największą dostępną człowiekowi korzyść (maksymalne szczęście), natomiast w PP jest „ilościowa”, gdyż wynika z sumowania nieskończenie wielu skończonych wartości. Nawet jeśli „Pascalskie pojęcie nieskończonej wartości może być rozumiane jako kombinacja tych dwóch sposobów”⁴⁷ (jeśli życie wieczne zostanie określone również ilościowo – jako suma nieskończonej liczby „porcji” czasu), to odmiennosć nieskończonych wygranych w obu wywodach jest dostatecznie wyraźna.

ZP i PP różnicuje także poziom wiarygodności przyjętych założeń dotyczących nieskończonej wygranej. PP zakłada swego rodzaju oszustwo, gdyż proponowana jest gra, w której głównej nagrody (nieskończonej liczby pieniędzy) nie sposób zdobyć, ponieważ żaden organizator gry nie dysponuje potrzebną kwotą⁴⁸. Jeśli zaś chodzi o ZP, to bytem dysponującym nieskończoną nagrodą jest Bóg, a to gwarantuje jej realność.

Najważniejsza wszakże różnica między omawianymi rozumowaniami uwidacznia się, zdaniem Jordana, gdy zostaną one przeanalizowane w świetle zasady „pewnej straty” – ZPS (*Sure Loss Principle*). Reguła ta dotyczy sytuacji, w której osoba ma do wyboru dwa działania, C i D, o różnych wartościach oczekiwanych wygranych tak, że $E(W_C) > E(W_D)$. Jednakże w przypadku wyboru C wygrana jest mało prawdopodobna, wobec czego gracz wybiera opcję D, która przy najbardziej prawdopodobnym scenariuszu przyszłych zdarzeń jest korzystniejsza⁴⁹. Ilustracją ZPS jest przykładowa gra, której uczestnik może postawić 1000 złotych i rzucić trzema sześciennymi kostkami. Wygrywa on

⁴⁷ Ibidem, s. 209

⁴⁸ W tym przypadku nie trzeba nawet rozważać abstrakcyjnego pojęcia nieskończonej liczby dukatów. Gdyby nawet organizator gry zobowiązał się do wypłacenia graczowi $2n$ współczesnych eurocentów (groszy), to już przy n przekraczającym 50 nie byłby w stanie dotrzymać złożonej deklaracji, gdyż jej wartość przekraczałaby sumę istniejących na świecie pieniędzy.

⁴⁹ ZPS jest zastosowaniem wspomnianej już reguły Maximin, która zasadniczo dotyczy sytuacji niepewności, do podejmowania decyzji w sytuacji ryzyka.

1.000.000 złotych wtedy i tylko wtedy, gdy wypadną 3 szóstki, w przeciwnym razie traci postawioną kwotę (działanie C). Może także powstrzymać się od rzutu i wtedy otrzymuje 1 złoty (działanie D). $E(W_C)$ jest w tej grze ponad 350 razy większa niż $E(W_D)$, a zatem właśnie C jest działaniem racjonalnym. Jednakże większość graczy, jak się wydaje, uznałoby postawienie 1000 złotych za „pewną stratę” (szansa na wygraną wynosi zaledwie $\frac{1}{2^{16}}$) i wybrałoby – zgodnie z ZPS – działanie D.

Paradoks petersburski faktycznie opisuje grę opartą na podobnych zasadach. Szansa uczestnika na osiągnięcie znaczącej wygranej jest niewielka. Jeżeli gracz zapłaciłby za udział w grze 1000 dukatów, to na minimalny zysk (wynoszący 24 dukaty) miałby szansę równą $\frac{1}{2^{10}}$ (przed pierwszą reszką musiałoby wypaść kolejno 9 orłów), czyli wynosiłaby ona niecały promil, a na wyższą wygraną szansa jest jeszcze mniejsza. W pozostałych przypadkach gracz zanotowałby stratę, w dodatku najprawdopodobniej poważną. Nic zatem dziwnego, że – zgodnie z ZPS – trudno byłoby znaleźć chętnych do udziału w tej grze. Natomiast w zakładzie Pascala szansa na nieskończoną wygraną jest dokładnie określona przez wartość p . Ostatecznie, w świetle przedstawionej argumentacji, trzeba zgodzić się z opinią Jordana: „[...] agnostycy nie powinni kwestionować zakładu na podstawie paradoksu petersburskiego, gdyż jasne jest – jak uważam – że jeśli w ogóle zakład jest nieprawidłowy, to wynika to z innych przyczyn niż paradoks petersburski”⁵⁰.

Kolejny zarzut dotyczy założenia – zapewne uznanego przez Pascala za oczywiste, gdyż przyjęte zostało przez niego bez jakiegokolwiek uzasadnienia – mówiącego o tym, że jedynym wyborem dającym stojącemu w obliczu decyzji człowiekowi szansę na nieskończoną wygraną jest postawienie na istnienie Boga. Anthony Duff jako pierwszy założenie to zakwestionował: „Z żadnym rodzajem działania, jakie podejmę, nie może łączyć się absolutna pewność, że działanie to nie przywiedzie mnie do wiary w Boga; wartość oczekiwana każdego działania jest zatem nieskończona – nieskończona wartość uwierzenia w Boga pomnożona przez prawdopodobieństwo istnienia Boga oraz przez prawdopodobieństwo, że

⁵⁰ Ibidem, s. 219.

dojdę do wiary w Niego”⁵¹. Dało to początek obiekcji wyjątkowo często formułowanej przeciwko zakładowi Pascala, a zwanej zwykle „mieszanymi strategiami” (*mixed strategies*).

Warto rozważyć, za Hájkiem⁵², jedną z możliwych mieszanych strategii, która polega na podjęciu decyzji o postawieniu na istnienie Boga albo przeciwko Jego istnieniu dopiero po uprzednim jednokrotnym rzucie monetą. Dana osoba postanawia założyć się o istnienie Boga, jeśli wypadnie orzeł, a o Jego nieistnienie – jeśli wypadnie reszka. Dopuszczenie takiej opcji oznacza, że zakładający się ma do wyboru trzy różne działania: B, $\sim B$ oraz uzależnienie wyboru B bądź $\sim B$ od wyniku rzutu monetą. W macierzy obrazującej następstwa takiej wersji zakładu pojawia się dodatkowy wiersz w porównaniu z ZP (por. tab. 6).

Tabela 6

Następstwa zakładu Pascala z uwzględnieniem strategii mieszanej

Decyzja	Stan rzeczy (jego prawdopodobieństwo)	
	Bóg istnieje ($p > 0$)	Bóg nie istnieje ($p' > 0$)
B	∞	b – skończona wartość ujemna
$\sim B$	c – skończona wartość ujemna	d – skończona wartość dodatnia
B \Leftrightarrow orzeł albo $\sim B \Leftrightarrow$ reszka	$\infty \Leftrightarrow$ orzeł albo $c \Leftrightarrow$ reszka	$b \Leftrightarrow$ orzeł albo $d \Leftrightarrow$ reszka

W celu dokonania oceny racjonalności tej mieszanej strategii należy obliczyć jej wartość oczekiwaną z założeniem, że moneta jest symetryczna (wtedy prawdopodobieństwa wypadnięcia orła i wypadnięcia reszki są równe i wynoszą $\frac{1}{2}$)⁵³:

⁵¹ A. DUFF: *Pascal's Wager and Infinite Utilities*. "Analysis" 1986, Vol. 46, Iss. 2, s. 108.

⁵² Por. A. HÁJEK: *Waging War...*, s. 30–33.

⁵³ Gwoli ścisłości trzeba nadmienić, że ewentualna niesymetryczność monety w niczym nie zmienia ostatecznego wyniku dokonywanych obliczeń, jeśli tylko istnieje jakakolwiek szansa na to, że w ogóle może выпаść orzeł (prawdopodobieństwo to musi być większe od 0).

$$E(W_{MS}) = \frac{1}{2} \cdot (\infty \cdot p + b \cdot p') + \frac{1}{2} \cdot (c \cdot p + d \cdot p') = \infty,$$

gdzie: W_{MS} oznacza wygraną przy przyjęciu strategii mieszanej – wybieram B wtedy i tylko wtedy, gdy wypadnie orzeł, albo wybieram $\sim B$ wtedy i tylko wtedy, gdy wypadnie reszka, a więc:

$$E(W_{MS}) = E(W_B).$$

Postawienie na istnienie Boga nie jest zatem bardziej opłacalne niż wybór mieszanej strategii „ $B \Leftrightarrow$ orzeł albo $\sim B \Leftrightarrow$ reszka”. Nietrudno zauważyć, że dokonane obliczenia są prawdziwe także dla nieskończenie wielu innych strategii tego typu. Hájek podaje następujące przykłady mieszanych strategii: „wybieram B wtedy i tylko wtedy, gdy w pojedynczym rzucie kostką wypadnie szóstka”, „wybieram B wtedy i tylko wtedy, gdy wygram na najbliższej loterii”, „wybieram B wtedy i tylko wtedy, gdy zobaczę meteor, który spadnie na wzgórzu w taki sposób, że przebieje je na wylot”. „Pascal zignorował wszystkie te i nieskończenie wiele innych mieszanych strategii: probabilistycznych mieszanek »czystych akcji« zakładania się za Bogiem i przeciwko Bogu. Wartość oczekiwana każdej z nich jest maksymalna. Jego argumentacja w żaden sposób nie daje pierwszeństwa zakładaniu się za Bogiem nad wszystkimi tymi alternatywnymi strategiami”⁵⁴.

Skoro wybór dowolnej mieszanej strategii jest równie racjonalny jak wybór opcji B, to podważone zostaje siódme twierdzenie ZP: „Należy zakładać się o istnienie Boga”. Musiałoby ono zostać zmodyfikowane i brzmieć następująco: „Należy zakładać się o istnienie Boga bądź wybrać strategię mieszaną, w której wartość oczekiwana wygranej jest nieskończona”. Taka zmiana byłaby całkowicie niezgodna z zamiarem Pascala i faktycznie oznaczałaby falsyfikację ZP.

Z rozważań nad strategiami mieszanymi Hájek wysnuwa wniosek jeszcze bardziej radykalny. Twierdzi on, że każde ludzkie działanie może – z różnym, ale jednak dodatnim prawdopodobieństwem – doprowadzić do założenia się o istnienie Boga, a więc wartość oczekiwana wygranej każdego działania jest nieskończona. Ustalenie to dotyczy także sytuacji,

⁵⁴ Ibidem, s. 31.

w której osoba zakłada się przeciwko Bogu, również w możliwie najbardziej skrajny sposób – czcząc szatana⁵⁵.

Obrona zakładu Pascala przed tą obiekcją może przybierać różną postać. Jeżeli mieszane strategie uznane zostaną za równorzędną alternatywę dla wyводу francuskiego myśliciela, to narzuca się pewna prosta procedura pozwalająca określić, który wybór – spośród następujących: założenie się o istnienie Boga, założenie się przeciwko Jego istnieniu, przyjęcie mieszanej strategii – jest optymalny. „Jeżeli wartości oczekiwane [rozpatrywanych opcji – M.W.] są nieskończone, to kryterium wyboru działania – przekonuje George Schlesinger – stanowi jego prawdopodobieństwo”⁵⁶. Prawdopodobieństwo to określa szansę osoby na założenie się o istnienie Boga. Przy bezpośrednim postawieniu na Jego istnienie szansa ta wynosi 1, natomiast przy dowolnej strategii mieszanej (warunkującej postawienie na istnienie Boga zajściem jakiegoś zdarzenia losowego) – odpowiednio mniej (np. $\frac{1}{2}$ w rozpatrywanym przykładzie: $B \Leftrightarrow \text{orzeł albo } \sim B \Leftrightarrow \text{reszka}$). Na podstawie tej reguły można wykazać wyższość zakładu Pascala nad wszelkimi mieszanymi strategiami.

Ten zdroworozsądkowy kontrargument ma jednak pewne niedostatki. Przede wszystkim przyjęcie go sprawia, że zanika bardzo charakterystyczny rys zakładu Pascala – kontrast między nieskończonością a skończonością (tytuł 451. fragmentu *Myśli* to wszakże *Nieskończoność – nic*). Wybór zakładającego się polegałby bowiem na wyborze mniejszej bądź większej szansy na wygraną nieskończonej wartości. Ponadto, skoro uznajemy, że mieszane strategie faktycznie zmniejszają prawdopodobieństwo nieskończonego zysku, to otwiera to drogę do prób zwiększania tegoż prawdopodobieństwa.

Próbę taką zaproponował Alexander Tabarrok. W jednej ze swych publikacji każdej osobie, która uznaje zakład Pascala za prawidłowy, składa następującą propozycję: „Za opłatę równą całemu Twojemu majątkowi użyję mojego kontaktu z Bogiem, by wstawić się za Tobą.

⁵⁵ Por. ibidem, s. 31–34. Hájek ironicznie stwierdza, że skoro każde działanie człowieka jest optymalne, to koncepcję Gottfrieda W. Leibniza o istnieniu świata najlepszego z możliwych należy uznać za „dowiedzioną”.

⁵⁶ G. SCHLESINGER: *A Central Theistic Argument*. In: *Gambling on God. Essays on Pascal's Wager*. Ed. J. JORDAN. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1994, s. 90.

Stanowczo twierdę, że osoby, za którymi szepnę słowo, mają większą niż inni szansę wejścia do nieba i zaznania niekończącej się radości”⁵⁷. Następnie Tabarrok dowodzi, że ponieważ jego interwencja u Stwórcy zwiększa, choćby nieznacznie, prawdopodobieństwo zbawienia osoby zakładającej się o istnienie Boga, to wniesienie opłaty jest działaniem racjonalnym. I chociaż, jak przekonuje Lars P. Østerdal⁵⁸, kalkulacje Tabarroka są błędne, to ich zamierzonym celem było nie tyle przedstawienie konkurencyjnej wersji zakładu, ile doprowadzenie argumentacji Pascala do absurdu⁵⁹. Groźba ta, jak się wydaje, jest nieuchronnym następstwem odpięrania zarzutu związanego z mieszanymi strategiami jedynie za pomocą przytoczonej reguły Schlesingera.

Bardziej przekonujący argument zaprezentował Bradley Monton. Swoje rozważania nad mieszanymi strategiami oparł on na analizie strategii polegającej na poprzedzeniu decyzji dotyczącej postawienia na istnienie bądź nieistnienie Boga jednokrotnym rzutem n -ścienną kostką do gry, po którym osoba zakłada się o istnienie Boga wtedy i tylko wtedy, gdy wypadnie jedyńka, albo zakłada się przeciwko Jego istnieniu, jeśli wypadnie inna liczba oczek. Monton zwraca uwagę na to, że wartość oczekiwana tej strategii jest nieskończona przed rzutem kostką, natomiast po rzucie tylko wtedy, gdy wypadła jedyńka (wtedy rzucający zakłada się o istnienie Boga).

Co jednak dzieje się, gdy nie wypadnie jedyńka (jest to zdarzenie o wysokim prawdopodobieństwie, wynoszącym $n-1/n$)? „Cofasz się do sytuacji startowej – jako ateista bądź agnostyk pozbawiony jesteś możliwości uzyskania wiecznej nagrody za wiarę w Boga. Jeśli przyjmujemy, że jesteś w punkcie wyjścia i że racjonalne było zdecydowanie się na mieszaną strategię za pierwszym razem, to równie racjonalny jest ponowny wybór mieszanej strategii”⁶⁰. Właściwym działaniem jest więc wykonywanie kolejnych rzutów kostką tak długo, aż wreszcie wypadnie jedyńka.

⁵⁷ A. TABARROK: *Believe in Pascal's Wager? Have I Got a Deal for You!* “Theory and Decision” 2000, Vol. 48, s. 124.

⁵⁸ POR. L.P. ØSTERDAL: *Pascal's and Tabarrok's Wagers*. “Theory and Decision” 2004, Vol. 57, s. 1–4.

⁵⁹ POR. A. TABARROK: *Believe in Pascal's Wager?*..., s. 127.

⁶⁰ B. MONTON: *Mixed Strategies Can't Evade Pascal's Wager*. “Analysis” 2010, Vol. 71, No. 4, s. 643.

Czynność ta może być długotrwała, zwłaszcza gdy n jest dużą liczbą, ale – jak zauważa Monton – mamy prawo oczekiwać, że jedynka wypadnie po skończonej liczbie rzutów, a to dlatego, że n musi mieć wartość skończoną, gdyż tylko pod takim warunkiem omawiana strategia posiada nieskończoną wartość oczekiwaną wygranej. Skoro tak, to należy zgodzić się z następującą konkluzją: „Zamiast wciąż rzucać kostką, pragmatycznie racjonalne wydaje się przyjęcie rezultatu, który i tak w końcu osiągniemy, a to oznacza wybór wiary w Boga”⁶¹.

Argumentacja Montona wywołała interesującą dyskusję na łamach czasopisma „Analysis”. Oto Steven Robertson zauważył, że nie wszystkie mieszane strategie mają takie cechy, jakie Monton przypisuje im na podstawie analizy procedury rzutu n -ścienną kostką. Ważne zwłaszcza jest ustalenie, że ten szczególny wynik zdarzenia losowego, którego zaistnienie skłoni osobę do założenia się o istnienie Boga (jest to ogólne założenie mieszanych strategii), wcale nie musi pojawić się w skończonej liczbie prób. Na potwierdzenie swej tezy Robertson przedstawia inną mieszaną strategię. Polega ona na pojedynczym rzucie kostką czworosścienną: jeśli wypadnie jedynka należy postawić na istnienie Boga, a jeśli nie – rzucamy ponownie, ale kostką ośmiościenną. Jeżeli i tym razem nie wypadnie jedynka, to rzucamy kostką szesnastościenną itd. Do kolejnego n -tego rzutu, jeśli jest potrzebny, używamy zatem kostki o liczbie ścian równej 2^{n+1} .

Przy tej procedurze szansa wyrzucenia jedynki jest nieznacznie mniejsza niż $\frac{1}{2}$, a to pozwala, zdaniem Robertsona, sformułować następującą konkluzję: „Jeżeli nawet pragmatycznie racjonalne jest uwierzenie w Boga od razu [...], gdy jest pewność wyrzucenia jedynki, to nie może być racjonalne uwierzenie w Boga od razu, gdy rozważamy procedurę, w której prawdopodobieństwo wyrzucenia jedynki wynosi tylko $\frac{1}{2}$ ”⁶². Ma to dowodzić, wbrew Montonowi, poprawności przynajmniej niektórych mieszanych strategii, a to z kolei podważa zasadność zakładu Pascala.

Jednakże w kolejnym artykule Monton oraz Kenny Easwaran, odrzucają wywód Robertsona. Swoją argumentację opierają na tym, że mie-

⁶¹ Ibidem, s. 644.

⁶² S. ROBERTSON: *Some Mixed Strategies Can Evade Pascal's Wager: A Reply to Monton*. „Analysis” 2012, Vol. 72, No. 2, s. 297.

szane strategię muszą zasadzać się na założeniu nieskończenie długiego czasu ich realizacji, co z kolei pozwala zakładać dokonywanie nieskończenie wielu prób doświadczenia losowego (na przykład rzutu kostką). Wynika z tego następujący wniosek: „Jeżeli osoba postępuje zgodnie z mieszaną strategią nieskończenie wiele razy, podejmując działanie, które w efekcie, z pewnym niezerowym prawdopodobieństwem, zakończy się uwierzeniem w Boga, to wtedy, z prawdopodobieństwem równym 1, przynajmniej jedno z tych działań zakończy się tym, że uwierzy ona w Boga”⁶³. Oznacza to potwierdzenie zasadności wcześniejszych ustaleń Montona: mieszane strategię – które miały dowodzić konieczności postawienia na istnienie Boga – są z istoty swej niepoprawne, gdyż nieuchronnie wynika z nich właśnie konieczność założenia się o Jego istnienie.

Dyskusja zawarta w tekstach Montona, Robertsona i Easwarana ujawniła decydującą, jak się wydaje, słabość mieszanych strategii. Wymagają one bowiem wspomnianego już założenia potencjalnej nieskończoności czasu jako warunku umożliwiającego zajście nieskończonej liczby zdarzeń losowych. Założenie to jest podstawą wielu kalkulacji z zakresu rachunku prawdopodobieństwa, lecz trudno odnosić je do ziemskiego życia człowieka, które cechuje wszak skończoność. Zwrócenie uwagi na aspekt czasowy unieważnia, co prawda, pomysłowy argument Montona, ale zarazem wskazuje sposób niezawodnego odrzucenia mieszanych strategii.

Właściwy trop wskazuje sam Pascal w jednym z fragmentów *Myśli*, który zatytułował *Reguły prawdopodobieństwa*: „Trzeba różnie pokierować życiem na tym świecie, wedle tych różnych przypuszczeń: 1°, że możemy na nim trwać wiecznie; 2°, że pewne jest, iż nie będziemy na nim długo, a niepewne, czy będziemy godzinę. My przyjmujemy to ostatnie”⁶⁴. Akceptacja jakiegokolwiek mieszanej strategii wiąże się natomiast z przyjęciem przypuszczenia 1°. Ukrytym założeniem takich strategii jest bowiem przekonanie, że osoba postępująca zgodnie z nimi będzie miała okazję – po ujawnieniu się wyniku doświadczenia losowego

⁶³ K. EASWARAN, B. MONTON: *Mixed Strategies, Uncountable Times, and Pascal's Wager: A Reply to Robertson*. „Analysis” 2012, Vol. 72, No. 4, s. 682.

⁶⁴ B. PASCAL: *Myśli...*, 454.

wego – wybrać założenie się o istnienie Boga albo przeciwko Jego istnieniu. Pascal nie ma jednak żadnych wątpliwości co do tego, że życie ludzkie jest kruche, że może zakończyć się w dowolnym momencie, wbrew jakimkolwiek planom czy prognozom⁶⁵. Nie ma zatem również żadnej gwarancji na to, że osoba ta zdoła w przyszłości postawić na istnienie Boga, to jest podjąć jedyną decyzję dającą szansę osiągnięcia wiecznego szczęścia.

Każda mieszana strategia jest faktycznie odkładaniem kluczowego wyboru w oczekiwaniu na inne rozstrzygnięcia. Bez znaczenia jest w takiej sytuacji to, czy czekamy na wynik pojedynczego rzutu monetą (a nawet wtedy – jak dowodzi Monton – nie można wykluczyć całej serii rzutów) czy, jak zaproponował Hájek – na meteor, który spadnie na wzgórze w taki sposób, że przebije je na wylot. Człowiek wybierający mieszaną strategię jest w identycznej sytuacji, w jakiej znajdował się rozmówca Pascala przed dialogiem przedstawionym w *Myślach*. On także, jako agnostyk lub sceptyk, nie wykluczał tego, że – jeśli w jego życiu wydarzyłoby się coś wyjątkowego – w przyszłości mógłby ukierunkować swoje dążenia całkowicie ku Bogu⁶⁶.

Warto zaakcentować jeszcze jedno założenie zawarte w koncepcji mieszanych strategii; obecne zresztą również w wielu innych interpretacjach zakładu Pascala. Otóż zgodnie z nimi wywód francuskiego filozofa kończy się wraz z deklaracją osoby, która wybiera postawienie na istnienie albo nieistnienie Boga. Trudno jednak zgodzić się z tym, że wypowiedzenie, być może tylko w myśli, następujących słów: „Zakładam się o istnienie Boga” miałoby skutkować radykalną zmianą sytuacji człowieka.

⁶⁵ „Wyobraźmy sobie gromadę ludzi w łańcuchach, skazanych na śmierć; co dzień kat morduje jednych w oczach drugich, przy czym ci, którzy zostają, widzą własną dolę w doli swoich bliźnich i spoglądając po sobie wzajem z boleścią, a bez nadziei, czekają swojej godziny. Oto obraz doli ludzkiej”. Ibidem, 341. Już sama ta poruszająca metafora wystarczyłaby, być może, do uznania Pascala za jednego z prekursorów XX-wiecznej filozofii egzystencji.

⁶⁶ Można nawet przekonywać, że mieszane strategie to bezwiednie realizowany program życia wszystkich albo przynajmniej większości ateistów. Jest bowiem dodatnie prawdopodobieństwo (dowodzą go historie spektakularnych nawróceń) zaistnienia w przyszłości takiego zdarzenia – może nim być doświadczenie mistyczne czy zaznajomienie się z przekonującym dowodem na istnienie Boga – które przemieni ich w teistów.

Przypomnijmy, zmianę tę Pascal, posługując się instrumentarium matematycznym, określa jako przejście od skończoności do nieskończoności. Traktowanie tej metamorfozy, zgodnie z mieszanymi strategiami, jako możliwego następstwa rzutu/rzutów monetą (kostką) albo takiego czy innego sposobu upadku meteorytu należy uznać za niedorzeczne. W strategiach tych nie uwzględnia się przedstawionych przez autora *Mysli* rzeczywistych konsekwencji postawienia na istnienie Boga⁶⁷ i również z tego powodu nie mogą zostać uznane za rzetelny argument podważający zasadność zakładu Pascala.

4. Inne zarzuty o charakterze matematycznym

Nie wszystkie obiekcje stawiane matematycznemu aspektowi zakładu Pascala dotyczą wprost prawdopodobieństwa istnienia Boga czy obliczeń wartości oczekiwanej. Zarzuty te trudno byłoby przedstawić w sposób systematyczny ze względu na ich pokaźną liczbę i wielką różnorodność. Tym niemniej warto przeanalizować najbardziej charakterystyczne z nich i najczęściej formułowane.

Rozpocząć należy od kwestii absolutnie podstawowej. Wiąże się ona z samym przedsięwziętym przez Pascala zamysłem wykorzystania zasad rachunku prawdopodobieństwa do analizy zagadnienia z zakresu filozofii Boga. Poważne wątpliwości odnośnie do takiego zastosowania matematyki przedstawili, jak to już zostało wspomniane, tak wybitni myśliciele, jak Wolter (zakład jest „nieprzyzwoity i infantylny” oraz „niestosowny do wagi problemu”) czy William James (zakład wyraża wiarę w „języku salonu gry”). W dużej mierze zarzut ten opisywał nieufność wobec probabilistyki, która przez długi czas traktowana była jako nie w pełni wartościowa część królowej nauk. Szczególnie problematyczne wydawało się aplikowanie rachunku prawdopodobieństwa do badań naukowych. Ich rezultatem powinna być przecież prawda, która – przynajmniej w klasycznym jej rozumieniu – powinna być przedstawiana za pomocą też jednoznacznych i pewnych. Tymczasem probabilistyka w znacznym stopniu formułuje sądy opisujące szanse i przypuszczenia.

⁶⁷ Zagadnienie to zostanie przedyskutowane w rozdziale IV.

Dopiero na początku XX wieku dokonała się swego rodzaju rehabilitacja rachunku prawdopodobieństwa. Zadecydowały o tym przełomowe odkrycia w dziedzinie fizyki kwantowej. Dowiedziono, między innymi, że części zjawisk zachodzących na poziomie cząstek elementarnych (na przykład wartość pędu lub położenie elektronu) nie sposób opisać inaczej niż za pomocą funkcji probabilistycznych. Dane te zmusiły badaczy przyrody do zakwestionowania podstawowego i, jak się zdawało, bezspornego przekonania o deterministycznym charakterze natury wszechświata.

Sto lat temu nie było łatwo zaakceptować tego poglądu nawet genialnemu, łamiącemu wiele istniejących w nauce stereotypów Albertowi Einsteinowi. „Ty wierzysz w Boga, który gra w kości – pisał do Maxa Borna – a ja w prawa i zupełny porządek”⁶⁸. Wieloletni spór pomiędzy Einsteinem a Nielsem Bohrem, najwybitniejszym przedstawicielem mechaniki kwantowej, zakończył się zwycięstwem tego ostatniego⁶⁹. Świat nauki musiał uznać, że – zgodnie chociażby z zasadą nieoznaczoności Wernera Heisenberga – przebiegu wielu zjawisk atomowych nie można opisać inaczej, jak tylko korzystając z rachunku prawdopodobieństwa⁷⁰.

Obecnie nikt już nie podważa zasadności korzystania z metod probabilistycznych w badaniach z zakresu fizyki, chemii czy matematyki stosowanej. „Zaczynamy odkrywać, że układy podlegające niezmiennym, ścisłym prawom nie zawsze działają w przewidywalny i regularny sposób. Proste prawa mogą nie prowadzić do prostego zachowania. Prawa deterministyczne mogą powodować zachowanie, które wygląda jak przypadkowe. Porządek może rodzić swój własny rodzaj chaosu. Pytanie dotyczy nie tyle tego, czy Bóg gra w kości, lecz *jak* Bóg gra w kości”⁷¹. Również nauki zajmujące się zachowaniami i działaniami człowieka, w tym socjologia, psychologia czy ekonomia, szeroko korzystają z rachunku prawdo-

⁶⁸ A. EINSTEIN: *List do Maxa Borna*. Cyt. za: I. STEWART: *Czy Bóg gra w kości*. Tłum. W. KOMAR, M. TEMPCHYK. Warszawa: PWN, 2001, s. 13.

⁶⁹ Por. M. KUMAR: *Kwantowy świat. Einstein, Bohr i wielki spór o naturę rzeczywistości*. Tłum. U. i M. SEWERYŃSCY. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2012, s. 311–352.

⁷⁰ Warto zaznaczyć, że sam Einstein nigdy tej tezy nie zaaprobował: „Wciąż wierzę w możliwość [opracowania – M.K.] modelu rzeczywistości – to znaczy teorii opisującej rzeczy, a nie jedynie prawdopodobieństwo ich wystąpienia”. Ibidem, s. 311.

⁷¹ I. STEWART: *Czy Bóg gra w kości...*, s. 14.

podobieństwa, gdyż pozwala to trafnie opisywać i przewidywać wiele zjawisk związanych z rzeczywistością społeczną. Elementy probabilistyczne są współcześnie obecne także w badaniach filozoficznych. Gdyby Pascal żył trzysta pięćdziesiąt lat później i przedstawiłby identycznie sformułowany zakład, to z pewnością nie wywołałoby to tak silnych negatywnych reakcji opartych na dyskwalifikowaniu samej formy wywodu.

Warto dodać, że obecnie nie tylko aprobuje się stosowanie argumentacji bazujących na prawdopodobieństwie, ale nawet podejmowane są próby wykazania ich konieczności – dowiedzenia, że nieuwzględnianie zasad probabilistyki nieuchronnie prowadzi do błędu. Najbardziej znanym wywodem tego typu jest sformułowany przez Franka P. Ramseya i Brunona de Finettiego zakład holenderski (*Dutch book*). W interesujący sposób rozumowanie to dowodzi, że akceptacja przekonań, które nie respektują podstawowych reguł rachunku prawdopodobieństwa, oznacza postawę irracjonalną⁷². Owa konkluzja wynika z tego, że przeciwko osobie, która zdecydowałaby się tak właśnie myśleć i postępować, możliwe byłoby skonstruowanie serii zakładów, które osobę tę skazywałyby na pewną stratę⁷³. Niewykluczone, że zakład holenderski jest nieprawidłowy, ale płynący z niego wniosek można dowodzić także innymi sposobami⁷⁴.

Zarzut związany z nieprawidłowym wykorzystaniem probabilistyki w argumentacji Pascala może być bardziej szczegółowy i dotyczyć ściśle prawdopodobieństwa subiektywnego (Bayesowskiego). Wielu komentatorów zakładu jest przekonanych, że przeprowadzanie obliczeń (na przykład wartości oczekiwanej) opartych na tym rodzaju prawdopodobieństwa wyklucza stosowanie wartości nieskończonej. William Gustason

⁷² Por. S. VINEBERG: *Dutch Books, Dutch Strategies and What They Show About Rationality*. "Philosophical Studies" 1997, Vol. 86, s. 185–186.

⁷³ Analogiczna sytuacja można zdarzyć się w związku z rzeczywistym zakładem bukmacherskim, gdy gracz obstawiając odpowiednimi stawkami wszystkie możliwe stany rzeczy (w przypadku meczu piłkarskiego: wygrana zespołu A, remis, wygrana zespołu B), jest pewny zysku bez względu na to, jaki stan faktycznie będzie miał miejsce. Zaistnienie takiej sytuacji świadczy o zaproponowaniu przez bukmachera niewłaściwej wysokości zakładów, a zatem o jego irracjonalizmie.

⁷⁴ Por. A. HÁJEK: *Scotching Dutch Books?* "Philosophical Perspectives" 2005, Vol. 19, s. 144–149.

dowodzi, że pominięcie tej zasady prowadzi do wyników wyrażonych wartościami nieoznaczonymi (na przykład $\infty - \infty$), a to nie pozwala na wysuwanie żadnych matematycznie uzasadnionych wniosków⁷⁵.

Szerzej objaśnia to Edward F. McClennen: „Z każdego standardowego zbioru aksjomatów leżącego u podstaw teorii wartości oczekiwanej logicznie wynika, że nie dopuszcza on zdarzenia, którego wartość jest nieskończona. [...] obecność zdarzeń o nieskończonej wartości powoduje pogwałcenie zarówno zasady monotoniczności, jak i zasady ciągłości”⁷⁶. Obliczanie w zakładzie Pascala wartości oczekiwanej wygranej w przypadku wyboru B jest niezgodne z zasadą monotoniczności, gdyż zmiana wartości p nie skutkuje zmianą wartości $E(W_B)$. Z kolei brak ciągłości wynika z przyjmowania przez $E(W_B)$ wyłącznie dwóch wartości: ujemnej, skończonej (przy $p = 0$) oraz nieskończonej dla wszystkich innych wartości p . Również Peter C. Fishburn zauważa, że najczęstszy wymóg stawiany matematycznym modelom przedstawiającym relację preferencji dotyczy konieczności obowiązywania aksjomatów niezależności, ciągłości i przechodniości⁷⁷. Warunku tego zakład Pascala nie spełnia. Obiekcje te należy uznać za bardzo poważne, a zarazem w przekonujący sposób wyjaśniające źródła wielu przytoczonych już konkretnych kontrargumentów – mieszanych strategii, zakładu Tabarroka, analogii do paradoksu petersburskiego – ukazujących nedorzeczne lub paradoksalne konsekwencje kalkulacji Pascala. W świetle uwag McClennena i Fishburna, istotą wymienionych kontrargumentów jest dopatrzenie się w 451. fragmencie *Myśli* niewłaściwego użycia wiarygodnego skądinąd aparatu matematycznego.

Obrońcy zakładu Pascala próbują odpiarać zarzuty tego typu w różny sposób. Najbardziej popularne są propozycje stosownego przeformułowania argumentacji francuskiego filozofa⁷⁸. Można jednak utrzymywać, że wykorzystanie wartości nieskończonej do obliczania wartości

⁷⁵ Por. W. GUSTASON: *Pascal's Wager and Competing Faiths*. „International Journal for Philosophy of Religion” 1998, Vol. 44, s. 34.

⁷⁶ E.F. MCCLENNEN: *Pascal's Wager and Finite Decision Theory*. In: *Gambling on God...*, s. 124.

⁷⁷ Por. P.C. FISHBURN: *Subjective Expected Utility: A Review of Normative Theories*. „Theory and Decision” 1981, Vol. 13, s. 145–190.

⁷⁸ Część z nich zostanie przedstawiona i przedyskutowana w rozdziale VI.

oczekiwanej wcale nie musi prowadzić do sprzeczności. Problematyka prawdopodobieństwa subiektywnego nadal pozostaje bowiem na tyle mało zbadana, że nie ma podstaw do tego, aby kwestię tę ostatecznie rozstrzygać.

Kolejna obiekcja dotyczy zależności pomiędzy porównaniem wartości oczekiwanych dostępnych opcji a wyborem działania. Teoretycznie nie powinien tu zaistnieć żaden problem: racjonalność każe bowiem wybierać opcję o największej nadziei matematycznej. Jednakże zasady tej należy trzymać się ściśle tylko wtedy, kiedy poszukiwana jest strategia, która zastosowana zostanie do serii powtarzających się jednakowych albo podobnych sytuacji wyboru. Wówczas można liczyć na to, że przedsięwzięte optymalne – gdyż wiążące się z największą wartością oczekiwaną – działanie⁷⁹ przyniesie na „dłuższym dystansie”, to jest po wielu powtórzeniach, najlepszy możliwy sumaryczny rezultat⁸⁰. Taki charakter ma wiele gier wyłącznie losowych: ruletka, loterie, totolotek oraz gier, w których przypadek odgrywa znaczącą rolę: poker, Black Jack, chińczyk.

Natura zakładu Pascala jest jednak inna. Decyzję o założeniu się o istnienie Boga bądź przeciwko Jego istnieniu podejmuje się raz jedyny, a zatem nie ma żadnego „dłuższego dystansu”, który niezawodnie uzasadniałby prymat wyboru opcji o większej wartości oczekiwanej, to jest – zgodnie z wywodem autora *Myśli* – postawienia na istnienie Boga. Obserwacja zachowań człowieka w analogicznych sytuacjach, czyli takich, w których liczba powtórzeń sytuacji decyzyjnej jest ograniczona, pokazuje, że nie zawsze kieruje się on tym właśnie kryterium i niekoniecznie jest to wyrazem braku jego roztropności. Ilustracją może być następujący przykład: w pudełku jest tysiąc losów, z których jeden daje wygraną wynoszącą 1 000 000 złotych; los można nabyć za sto złotych i tyle właśnie pieniędzy dana osoba ma w portfelu. Czy powinna zakupić los? Porównanie wartości oczekiwanych wygranych obu możliwych działań – w przypadku wykupienia losu jest to 900 złotych, w przypadku zaś niekupienia jest to 0 złotych – każe dać odpowiedź pozytywną. Jed-

⁷⁹ Przykładowo, w pokerze w przypadku otrzymania kart typu: A, A, D, 10, 9 należy pozostawić parę asów, a pozostałe karty wymienić.

⁸⁰ Wspomniane już prawo wielkich liczb dowodzi, że im więcej razy powtórzymy optymalne działanie, tym uzyskanie owego najlepszego rezultatu stanie się bardziej prawdopodobne.

nak wiele osób postąpiłoby raczej zgodnie ze wspomnianą już zasadą ZPS – obawiając się niemal pewnej utraty 100 złotych, zrezygnowałoby z kupna losu⁸¹. Podobne zachowanie można zaobserwować w radiowych czy telewizyjnych konkursach, których uczestnicy stoją przed dylematem typu: mogą wybrać pewną wygraną (na przykład 5 000 złotych) albo skorzystać z szansy (na przykład pięcioprocentowej) uzyskania głównej, niezwykle atrakcyjnej nagrody. Ponownie: chociaż wartość oczekiwana tej drugiej opcji jest większa, to wiele osób⁸² wybierze dużo mniejszy, ale niezawodny zysk. Zachowanie człowieka może zatem wynikać również z reguły działania satysfakcjonującego (*Satisfactory Act*) – osoba wybiera taką decyzję, której wszystkie możliwe następstwa są dla niej satysfakcjonujące⁸³.

Można jednak argumentować, że analogie te są nieuprawnione, gdyż wygrana w zakładzie Pascala ma wartość nieskończoną, w przytoczonych zaś grach – jedynie skończoną. Wskazane byłoby wobec tego rozważenie takich sytuacji związanych z życiem doczesnym, w których decyzja człowieka może mieć skutki najpoważniejsze. Szansę na osiągnięcie życia wiecznego i utratę tej szansy (takie korzyści i straty występują w wywodzie francuskiego filozofa) należałoby zatem przyrównać do szansy zachowania i utraty ludzkiego życia.

Warto rozważyć następującą sytuację: zdarza się, że na przełomie zimy i wiosny z dachów domów nieoczekiwanie spadają na chodnik ciężkie kawały lodu albo masywne sople. Jeśli trafią w przechodzącą właśnie osobę, to mogą ją nawet uśmiercić. Marsz chodnikiem obarczony jest zatem pewnym niewielkim ryzykiem utraty życia. Ryzyko to można

⁸¹ Konkretna osoba postąpiłaby tak zwłaszcza wtedy, kiedy przewidywana utrata postawionej kwoty wiązałaby się z określonymi trudnościami, na przykład z brakiem możliwości zaspokojenia podstawowych ludzkich potrzeb. Trudno byłoby uznać za irracjonalną odmowę kupna losu, jeżeli przegrana oznaczałaby na przykład dwa dni głodu dla tej osoby i osób jej najbliższych.

⁸² Z moich przypadkowych obserwacji kilkudziesięciu tego typu sytuacji (co oczywiście nie daje podstaw do statystycznie uzasadnionej konkluzji) wynika, że osoby te stanowią większość uczestników konkursu.

⁸³ Por. J. JORDAN: *Pascal's Wager...*, s. 14. Zagadnienie to analizowane było już w XVIII wieku przez Daniela Bernoulliego i Gabriela Cramera. Por. P.C. FISHBURN: *The Foundations of Expected Utility*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1982, s. 1.

by istotnie zmniejszyć, nakrywając głowę odpowiednim kaskiem. Nie-trudno byłoby wykazać, posługując się rozumowaniem analogicznym do tego, które zaproponował Pascal⁸⁴, że jedynym racjonalnym działaniem człowieka poruszającego się po chodniku w lutym i marcu jest noszenie kasku. Jeszcze bardziej wyrazisty przykład dotyczy postępowania kierowcy autobusu, w którym podróżuje kilkadziesiąt osób. Ewentualny wypadek może spowodować śmierć wielu z nich. Racjonalne, w duchu zakładu Pascala, byłoby zatem takie kierowanie pojazdem, aby za wszelką cenę zminimalizować szansę zaistnienia wypadku (jazda z najmniejszą możliwą prędkością, zatrzymywanie się przed każdym skrzyżowaniem, nieustanne sprawdzanie stanu ogumienia itp.). Jednak zasadniczo ludzie tak nie postępują.

Wspólną cechą przytoczonych sytuacji jest nieprzestrzeganie przez człowieka zasady wybierania tego działania, które łączy się z największą wartością oczekiwaną. Trzeba je zinterpretować nie jako dowód irracjonalności ludzkiego postępowania⁸⁵, ale jako ograniczenie zakresu obowiązywania tej zasady. Otóż jej racjonalność jest wątpliwa, gdy prawdopodobieństwo zdarzenia pożądanego (atrakcyjna wygrana) albo niepożądanego (utrata życia) jest niewielkie, podjęte działanie wiąże się z dyskomfortem (groźba utraty pieniędzy, konieczność nietypowego i uciążliwego zachowania się), a ponadto liczba powtórzeń sytuacji decyzyjnej jest stosunkowo niewielka.

Jeśli taka korekta zasady dominującej wartości oczekiwanej, sformułowana na podstawie analizy wybranych sytuacji, jest słuszna, to zakład Pascala nie jest przekonującą argumentacją dla osób, które przyjmują, że prawdopodobieństwo istnienia Boga jest niewielkie, a poziom niedogodności związany z założeniem się o Jego istnienie – znaczny. Niestety, wobec subiektywnego charakteru oceny obu wymienionych parametrów nie jest możliwe skonkretyzowanie wynikającego z tego zawężenia liczby rzeczywistych odbiorców wyводу francuskiego myśliciela.

Podsumowując analizy zawarte w tym rozdziale, trzeba przyznać, że matematyczny aspekt argumentacji Pascala rodzi wiele wątpliwo-

⁸⁴ Wystarczyłoby założyć, że życie ludzkie ma wartość nieskończoną.

⁸⁵ W celu uzasadnienia tej tezy nie trzeba, jak się wydaje, sięgać po tak złożone i subtelne argumenty.

ści. Nie powinny zatem dziwić liczne próby zakwestionowania jej poprawności. I chociaż, jak to wynika z przeprowadzonych badań, nie sformułowano do tej pory zarzutu bezwzględnie falsyfikującego zakład, to pozostaje wiele związanych z nim niejasności i kwestii spornych. Nieodparcie narzuca się ocena wyводу Pascala jako rozumowania niedostatecznie, przynajmniej z matematycznego punktu widzenia, dopracowanego.

Ta ostatnia sugestia skłania do rozważenia kwestii najbardziej ogólnej, dotyczącej całej matematycznej strony zakładu. Czy rzeczywiście istotą argumentacji zawartej w *Myślach* jest, jak to ma miejsce w większości interpretacji zakładu, kalkulacja o charakterze probabilistycznym? Można podać wiele racji za udzieleniem na tak sformułowane pytanie odpowiedzi negatywnej. Dwie z nich należy uznać za najbardziej przekonujące.

Przed wszystkim Pascal był zbyt dobrym matematykiem, aby nie uświadamiał sobie słabości zaproponowanego rozumowania (nieprecyzyjny język; wielowariantowość głównego wyводу; nieujawnienie założeń koniecznych do poprawnego wnioskowania). Przypomnijmy: takie lapsusy nie zdarzały się w jego pracach z zakresu matematyki i przyrodoznawstwa. Rodzi się zatem przypuszczenie, że zamiar, jaki powziął autor *Myśli*, pisząc 451. fragment, był inny, niż się to powszechnie przyjmuje. Być może Pascalowi nie chodziło o dowiedzenie agnostykowi opłacalności zakładania się o istnienie Boga, lecz raczej skłonienie go do gruntownej przemiany postawy życiowej. Zapewne francuski filozof był przekonany, że realizacji tego celu nie zagwarantuje żadna, nawet idealnie precyzyjna pod względem logicznym argumentacja. Tym niemniej nieoczekiwany, a zarazem błyskotliwy pomysł – a takim bez wątpienia jest skontrastowanie nieskończoności z nicością – mógłby okazać się zaczynem przyszłej transformacji, oknem uchylającym przed odbiorcą zakładu nowe horyzonty.

Tę interpretację umacnia dostrzeżenie tego, że 451. fragment *Myśli* nie kończy się wraz z kalkulacją dowodzącą większej wartości oczekiwanej wygranej w przypadku postawienia na istnienie Boga niż w przypadku postawienia na Jego nieistnienie. Wbrew wielu komentatorom zakładu, którzy dalsze treści po prostu pomijają, łatwo wykazać, że Pascal co prawda porzuca język rachunku prawdopodobieństwa, ale wywód konty-

nuuje i trudno podać dostatecznie wiarygodne racje za tym, aby finalną część argumentacji uznać za mniej istotną.

5. Wątpliwości etyczne

Poprawność zakładu Pascala jest kwestionowana przez kontrargumenty nie tylko o charakterze matematycznym, ale także natury etycznej. Formułowane są rozmaite obiekcje – krytyczne wobec poszczególnych elementów wywodu z 451. fragmentu *Mysli*. Zarzuty te wyrażane są niezależnie od oceny probabilistycznego aspektu zakładu – niektóre uznają jego poprawność, inne mniej bądź bardziej zdecydowanie go odrzucają⁸⁶, jeszcze inne w ogóle się do niego nie odnoszą⁸⁷.

Najczęściej wyrażana obiekcja dotycząca wymiaru etycznego argumentacji Pascala polega na kwestionowaniu stosowania kryterium opłacalności jako sposobu rozstrzygania tak doniosłego dylematu, jak istnienie/nieistnienie Boga. Przytaczane już były opinie Denisa Diderota i Williama Jamesa, zgodnie z którymi nie jest możliwe, aby Bóg – jeśli w ogóle istnieje – zechciał obdarzyć życiem wiecznym tych, którzy zadeklarowali religijność wyłącznie jako następstwo uznania poprawności zakładu. Amerykański filozof zasugerował nawet, że osoby te bardziej zasługują na skarcenie niż na nagrodę.

Istotą wielu zarzutów o charakterze etycznym jest podkreślenie wyraźniej rozbieżności między sytuacją człowieka, który – na mocy zakładu – stawia na istnienie Boga, a realizacją postulatów moralnych formułowanych na gruncie doktryn religijnych. Przykładowo, etyka katolicka wiąże doskonałość moralną osoby z praktykowaniem cnót: teologalnych (wiara, nadzieja i miłość) oraz moralnych (najważniejsze z nich – roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie – są nazywane kardynalnymi)⁸⁸. Jeśli działanie człowieka cnoty te urze-

⁸⁶ W obiekcjach tego rodzaju znajdują się stwierdzenia typu: „Nawet gdyby zakład Pascala był matematycznie poprawny, to...”.

⁸⁷ George E. Moore uważał, że zakład Pascala w ogóle nie powinien być naukowo komentowany, zasługuje bowiem tylko na określenie go jako „absolutnie przekłętego” (*wicked*). Por. J. JORDAN: *Pascal's Wager...*, s. 64.

⁸⁸ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego...*, 1803–1809, 1812–1813.

czywistnia, to jest on blisko Boga i może spodziewać się pełnej z Nim jedności w Królestwie Niebieskim. Właściwa postawa moralna oznacza zatem dążenie do najwyższych dostępnych osobie dóbr, w tym zbawienia, będącego niejako dóbr tych dopełnieniem i zwieńczeniem. Natomiast akceptację zakładu Pascala można określić jako drogę „na skróty”, gdyż nie warunkuje ona zbawienia za sprawą osiągnięcia właściwej postawy etycznej, ale na podstawie intelektualnej afirmacji wywodu z *Myśli*.

Wadliwość moralnego aspektu argumentacji Pascala uwidacznia się również w warstwie motywacyjnej. Główną intencją zakładającego się jest osiągnięcie maksymalnych korzyści. Tej ogólnie sformułowanej pragmatycznej orientacji trudno cokolwiek zarzucić. Jednak zawarte w zakładzie jej uszczegółowienie ukazuje, że pod uwagę bierze się wyłącznie korzyść własną. Motywacja postawienia na istnienie Boga jest więc w dużej mierze egoistyczna – odbiorca zakładu przede wszystkim zabiega o uzyskanie jak najwyższych profitów dla siebie. Należy wątpić, czy intencja ta – przynajmniej z religijnego punktu widzenia – jest słuszna. Zgodnie z zasadami moralności chrześcijańskiej, dobry czyn wymaga ukierunkowania na prawdziwie godziwy cel⁸⁹, taki jak oddanie chwały Bogu, okazywanie miłości bliźniemu czy dobro wspólne.

Z zakładem Pascala wiąże się, co prawda, jedna z najważniejszych dla człowieka wartości – zbawienie. Zarazem i działanie, które podejmuje zakładający się (akceptacja przekonania „Bóg istnieje”), jest jak najbardziej moralnie dopuszczalne. Mogłoby się zatem wydawać, że skoro cel i środki ku niemu prowadzący są godziwe, to i sam czyn jest moralnie nienaganny. Wniosek ten można jednak łatwo podważyć. Otóż nie zbawienie stanowi główny cel odbiorcy zakładu, lecz osiągnięcie maksymalnego zysku. Z tego punktu widzenia postawienie na istnienie Boga można porównać do obiektywnie szlachetnego czynu, na przykład odwiedzenia więźnia czy rzucenia się na ratunek osobie tonącej, który jednak został podjęty dopiero po zapewnieniu ze strony innej osoby, że owo działanie najprawdopodobniej zostanie sownie nagrodzone. Niedoskonałość tego typu czynów polega na tym, że ich intencją nie jest obiektywne dobro, ale egocentrycznie rozumiana opłacalność.

⁸⁹ Por. ibidem, 1752–1753, 1755.

Jordan, który wszelkie wątpliwości etyczne związane z zakładem przedstawia pod nazwą „obiekcja chciwości” (*Cupidity Objection*), zarzut ten określa mianem warunkowości (*conditionality*). Warunkowość ta wynika z przygodnej natury uzasadnienia, jakie oferuje argumentacja Pascala. Można bowiem wyobrazić sobie zmianę branych pod uwagę okoliczności (na przykład dotyczących szacowanych zysków i strat następstw decyzji B i \sim B), a to może wpłynąć na podejmowany wybór. Konkluzja wynikająca z zakładu jest zatem niepewna i jako taka nie powinna wyznaczać działań o charakterze moralnym⁹⁰.

Wyrachowanie cechujące zakładającego się jawnie kontrastuje ponadto z bezinteresownością, tak charakterystyczną dla czynów uważanych, nie tylko przez osoby religijne, za moralnie doskonałe. Są przecież także niezależne od religii systemy etyczne, które urzeczywistnienie jakiegokolwiek dobra warunkują dystansem wobec osobistych racji jednostki. Kant wymagał, aby w pełni wartościowy czyn wiązał się nie tylko z odrzuceniem własnej korzyści, ale także z przekroczeniem naturalnych skłonności: „Jeżeli rozum skłania wolę nieodparcie, to czyni takiej istoty, poznane jako obiektywnie konieczne, są także konieczne subiektywnie, tzn. wola jest władzą wybierania tego tylko, co rozum poznaje niezależnie od skłonności jako praktycznie konieczne, tj. jako dobre”⁹¹. Z kolei imperatywem moralnym przyjętym przez Augusta Comte’a był altruizm wyrażony w postulatcie: „Żyć dla innych” (*Vivre pour autrui*). Oznaczało to, że „pierwszym zadaniem człowieka jest poskramianie uczuć egoistycznych, znajdowanie im właściwego miejsca, a więc rozwijanie altruizmu. Przewaga altruizmu nad egoizmem jest najważniejszą zasadą moralną pozytywizmu”⁹².

Zarzut niedoskonałej motywacji towarzyszącej zakładowi można osłabić, przywołując – jak zresztą czyni to Pascal w pierwszej części *Mysli* – liczne ograniczenia człowieka, w tym takie, które nie pozwalają mu doko-

⁹⁰ Por. J. JORDAN: *Pascal's Wager...*, s. 67–69.

⁹¹ I. KANT: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. WARTENBERG. Kęty: Wydawnictwo ANTYK, 2001, s. 30. Filozof z Królewca stosował nawet podział czynów zgodnych z obowiązkiem, to jest potencjalnie dobrych, na dokonane faktycznie „z obowiązku” i dokonane „w samolubnym celu”. Tylko te pierwsze mają „prawdziwą wartość moralną”. Por. *ibidem*, s. 15–17.

⁹² B. SKARGA: *Comte*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1966, s. 106.

nywać czynów w pełni dobrych. Przykładowo, teologia katolicka, która podkreśla nieuchronność wpływu na osobę skutków grzechu pierworodnego, ograniczenia te uwzględnia. Uwidacznia się to choćby w interpretacji zagadnienia żalu za grzechy. Może on być i być powinien doskonały, to jest wypływający z miłości do Boga. Wielu wierzących przeżywa jednak wyłącznie żal niedoskonały: „Rodzi się on z rozważania brzydoty grzechu lub lęku przed wiecznym potępieniem i innymi karami, które grożą grzesznikowi (żał ze strachu)”⁹³. Jest on wszakże wystarczający do uzyskania rozgrzeszenia w sakramencie pokuty, w perspektywie rzeczy ostatecznych zaś – do bycia zbawionym.

Można zatem argumentować, że zakład Pascala zaprojektowany jest właśnie dla osób, które nie są w stanie osiągnąć odpowiedniej postawy religijnej w sposób etycznie nienaganny. Oferuje się im więc postępowanie motywowane chęcią zysku z nadzieją, że pierwotna niedoskonała intencja, związana z założeniem się o istnienie Boga, z czasem ulegnie przemianom w doskonalszą jej formę. O tym, że nadzieja ta nie jest bezpodstawna, świadczy wiele ludzkich zachowań, w których obserwuje się silną dynamikę czynników motywacyjnych. W praktyce pedagogicznej – na przykład – zachęca się dziecko do podjęcia jakiejś pożądaney aktywności (śpiew w chórze lub uprawianie sportu), akcentując prawdziwe, chociaż mniej istotne z wychowawczego punktu widzenia jej aspekty (sukcesy, atrakcyjne wyjazdy). Jeżeli wychowanek faktycznie zaangażuje się w zajęcia tego typu, to zazwyczaj odkrywa on wartości uprzednio niedostrzeżone (związane z pięknem muzyki czy ze zdrowym trybem życia), które są już w pełni zgodne z celami działań pedagogicznych.

Jednak obiekcją niewłaściwej etycznie intencji, wiążącej się z postawieniem na istnienie Boga, można również wzmocnić przez podkreślenie niewielkich wymagań, jakie stoją przed zakładającym się. Konkluzja ZP sugeruje bowiem, że wystarczy zadeklarować afirmację twierdzenia „Bóg istnieje”, aby uzyskać szansę osiągnięcia najwyższych dostępnych człowiekowi wartości. Oznaczałoby to niewiarygodną łatwość realizacji najwznioślejszych ludzkich pragnień, obwarowaną zwykle, zależnie od danej koncepcji etycznej, uciążliwymi warunkami: ascetycznym trybem życia, heroicznymi czynami, dojrzałością osobową itp.

⁹³ *Katechizm Kościoła Katolickiego...*, 1453.

Drugi, obok warunkowości, najpoważniejszy zarzut etyczny stawiany zakładowi Jordan określa jako skąpstwo (*avarice*). Jest on formułowany na podstawie przeświadczenia, że kultywowanie przekonań teistycznych na postawie argumentów natury pragmatycznej jest niezgodne z moralną zasadą zakazującą krzywdzenia siebie bądź innych⁹⁴. Zakładanie się o istnienie Boga miałooby szkodzić intelektualnemu potencjałowi człowieka. John L. Mackie zarzut ten wyraża w następujący sposób: „Jeśli rozmyślnie doprowadzamy się do wiary, stosując takie techniki, jakie Pascal podsuwa – uciekając się w gruncie rzeczy do stosowania wobec siebie trików, o których wiadomo z doświadczenia, że działają na ludzkie namiętności i prowadzą w nieracjonalny sposób do powstania wierzeń – to *zadajemy* gwałt naszemu rozumowi i pojmowaniu. Jak mówi sam Pascal, »to ... ogłupi cię«. Inni przedstawiali to oględniej: by osiągnąć wiarę, trzeba stać się niczym małe dziecko. Niezależnie jednak od tego, jak to wyrażać, rzecz pozostaje: gdy rozmyślnie kultywujemy nieracjonalną wiarę, tłumimy nasze zdolności krytycznego myślenia”⁹⁵. W pewnym sensie zakład Pascala jest przyrównywany do świadomego przyzwolenia na poddanie się wpływom takich zjawisk, jak astrologia czy okultyzm, które – działając na umysł przez irracjonalne, podatne na sugestie warstwy psychiki – oddalają człowieka od prawdy.

Jednym z wariantów zarzutu skąpstwa jest argumentacja związana ze wspomnianym już ewidencjalizmem w zakresie etycznego wymiaru przekonań. Dobitnie wyraził ją angielski filozof i matematyk, William K. Clifford: „Profanacją jest uznawanie za prawdziwe, dla pociechy i własnej przyjemności, niedowiedzionych i bezkrytycznie przyjętych stwierdzeń. [...] Ani prostota umysłu, ani niskość pochodzenia nie zwalniają z uniwersalnej powinności sprawdzania wszystkiego, co uważamy za prawdę. [...] Z akceptacji nieudowodnionego twierdzenia wynika jedynie kradziona przyjemność. [...] przyjmowanie przez kogokolwiek jakiegokolwiek przekonania bez wystarczających dowodów jest zawsze i wszędzie złe”⁹⁶.

⁹⁴ Por. J. JORDAN: *Pascal's Wager...*, s. 64.

⁹⁵ J.L. MACKIE: *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*. Tłum. B. CHWEDENCZUK. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997, s. 263.

⁹⁶ W.K. CLIFFORD: *The Ethics of Belief*. "Contemporary Review" 1877, Vol. 29, s. 292–295.

To sprzeniewierzenie się moralności ma wymiar nie tylko indywidualny, ale i społeczny. Brak krytycyzmu wobec aprobowanych przez jednostkę poglądów stanowi zagrożenie dla fundamentalnych wartości charakteryzujących ludzką cywilizację. Clifford nie wahał się sięgnąć po argumenty najcięższego kalibru: „Niebezpieczeństwo dla społeczeństwa polega nie tylko na tym, że przyjęte zostaną błędne przekonania, chociaż samo to jest wystarczająco poważne, ale na tym, że stanie się łatwiejsze i zatraci nawyk badania problemów, a wtedy powróci do stanu dzikości”⁹⁷.

Z ewidencjalistycznego punktu widzenia, zakład Pascala jest wyjątkowo podatny na krytykę – nawet nie tyle z powodu stwierdzenia przez autora *Mysli* niemożności uzyskania rzetelnej odpowiedzi w kwestii istnienia/nieistnienia Boga, ile ze względu na jednoznaczne opowiedzenie się, bez przytoczenia jakiegokolwiek racji naukowej, za jedną z dopuszczalnych opcji. Warto jednak zaznaczyć, że ewidencjaliści często podważają wiarygodność wszelkich twierdzeń związanych z teistycznym obrazem świata, gdyż uznają je za niedostatecznie uargumentowane. Natomiast zarzut polegający na uznawaniu aprobaty tez teistycznych za postępowanie niezgodne z intelektualną uczciwością podnoszony jest przez wielu współczesnych zwolenników ateizmu. Michael Martin zarzuca teistom działanie wbrew „wartości epistemicznej”, którą człowiek realizuje jedynie wtedy, kiedy jego przekonania kształtowane są na podstawie rzetelnej wiedzy naukowej⁹⁸. Z kolei Dawkins przyjmowanie za prawdę sądów naukowo niezwyfikowanych nazywa fundamentalizmem⁹⁹, który może, jego zdaniem, prowadzić do najpoważniejszych wykroczeń przeciwko prawu i moralności.

Wszystkie wyszczególnione tu obiekcje natury etycznej są, jak się wydaje, trudne do odparcia. Są także zaskakujące, gdyż dotyczą wywodu

⁹⁷ Ibidem, s. 294.

⁹⁸ Por. M. MARTIN: *Atheism – A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press, 1990, s. 236.

⁹⁹ „Fundamentaliści wiedzą, że mają rację, ponieważ poznali prawdę ze świętej księgi i z góry mogą mieć pewność, że prawdy tej nie sposób zakwestionować. [...] Natomiast ja – jako naukowiec – wierzę (na przykład w ewolucję) nie dlatego, że tak nakazuje mi jakaś święta księga, tylko z tej przyczyny, że badałem dowody”. R. DAWKINS: *Bóg urojony...*, s. 380.

myśliciela, którego poglądów na pewno nie cechuje indyferentyzm moralny. Wręcz przeciwnie, Pascal był blisko rygorystycznych, nadmierne surowych etycznie jansenistów. W tym kontekście zarzut propagowania, za pomocą zakładu, rzekomo „łatwej i przyjemnej”, „na skróty” drogi do zbawienia brzmi niewiarygodnie. Tym bardziej, że francuski filozof przez swe *Prowincjałki* stał się właśnie symbolem sprzeciwu wobec stanowiska teologicznego – przypisywanego współczesnym mu jezuitom – w którego ramach głoszone konieczność maksymalnego obniżenia wymogów właściwego życia chrześcijańskiego. Sam Pascal, po „nocy ognia”, przestrzegał wyjątkowo wysokich standardów moralnych. Osoby z jego najbliższego otoczenia zgodnie podkreślały jego nacechowaną pokorą pobożność, podejmowanie surowych praktyk ascetycznych oraz pogodnie znoszenie poważnych cierpień związanych z przewlekłą chorobą¹⁰⁰.

Objaśnienie tej pozornej sprzeczności, a zarazem odparcie – jeśli nie wszystkich, to na pewno większości – zarzutów o charakterze moralnym, może się okazać bardzo proste. Wystarczy zauważyć, że zarzuty te najczęściej dotyczą jedynie części zakładu Pascala, a ściślej to ujmując – części mającej kształt filozoficznej argumentacji. Jednakże 451. fragment *Myśli* nie kończy się wraz z finalnym twierdzeniem ZP: „Należy zakładać się o istnienie Boga”. Dialog Pascala i jego interlokutora trwa, a nawet staje się bardziej dynamiczny. Wzrastający pod koniec rozmowy poziom zaangażowania jej uczestników sugeruje wręcz, że właśnie wtedy osiąga ona punkt kulminacyjny. Jeśli ta interpretacja jest słuszna, to ocenę moralnych aspektów zakładu Pascala należy zawiesić dopóty, dopóki argumentacja francuskiego filozofa nie zostanie należycie, to jest w pełni, przeanalizowana.

W tym miejscu warto rozważyć jeszcze jeden zarzut wobec zakładu Pascala, tym razem dotyczący aksjologicznego i antropologicznego wymiaru wywodu. Autor *Myśli* bezdyskusyjnie przyjmuje wcale nieoczywiste twierdzenie, zgodnie z którym największą dostępną człowiekowi wartością – w języku matematyki: wartością nieskończoną – jest jego wieczne szczęście. Pascal opowiada się w ten sposób za określonym rozumieniem natury ludzkiej. Zgodnie z koncepcją Martina Bubera,

¹⁰⁰ Por. J.A. CONNOR: *Pascal's Wager...*, s. 196–203.

założenie Pascala należy zaklasyfikować jako przejaw antropologii indywidualistycznej, poszukującej prawdy o człowieku jako specyficznym, wyizolowanym od reszty rzeczywistości bycie.

Osobę można jednak pojmować, zdaniem autora *Opowieści chasydów*, również kolektywistycznie, jako element pewnej grupy: narodu, wspólnoty religijnej, ogółu społeczeństwa. W takim wypadku nawet najwyższa wartość dotycząca tylko jednostki staje się mniej ważna niż dobro grupy. Natomiast osoba zakładająca się o istnienie Boga w ogóle nie bierze pod uwagę rzeczywistości społecznej. Można nawet odnieść wrażenie, że interesuje się ona osiągnięciem szczęścia wiecznego wyłącznie dla siebie. Buber proponuje jeszcze jeden, dialogiczny – jego zdaniem najpełniejszy – sposób rozumienia człowieka. „Fundamentalnym faktem ludzkiej egzystencji jest człowiek z człowiekiem. Świat ludzi znamionuje przede wszystkim to, że tutaj wydarza się między istotą a istotą coś, czego nie znajdzie się nigdzie w przyrodzie. [...] Tę sferę, ustanowioną wraz z egzystencją człowieka jako człowieka, choć pojęciowo jeszcze nie uchwyconą, nazywam sferą *Pomiędzy*. Jest ona prakategorią ludzkiej rzeczywistości”¹⁰¹. W takim ujęciu wszelkie indywidualne dobra są wtórne wobec relacji Ja – Ty.

Zwolennicy antropologii kolektywistycznej albo dialogicznej mogą zatem zakwestionować same podstawy zakładu Pascala. W tym przypadku z kolei kontrargumentem byłoby dowiedzenie, że koncepcja człowieka obecna w poglądach francuskiego filozofa nie jest skrajnie indywidualistyczna. Elementem kolektywistycznym w *Mysłach* jest chociażby katolickie rozumienie eklezjalności, natomiast sama forma 451. fragmentu dzieła ukazuje, jak bardzo Pascal cenił spotkanie, bezpośredni kontakt międzypersonalny. To interesujące zagadnienie nie znajdzie tu szerszego rozwinięcia, gdyż równałoby się to ze zbytnim odejściem od realizacji głównych celów niniejszej pracy.

¹⁰¹ M. BUBER: *Problem człowieka*. Tłum. J. DOKTÓR. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993, s. 91.

Konsekwencje założenia się o istnienie Boga



W tym rozdziale przedstawiona zostanie część zakładu Pascala, która wychodzi poza ramy omawianej dotąd wersji ZP. Wpierw rozpatrzony będzie problem zależności między postawieniem na istnienie Boga i wiarą w Niego, a to wymaga rozważenia zagadnienia dobrowolności przekonań. Następnie zostaną zaprezentowane i przedyskutowane działania wskazane w 451. fragmencie *Myśli*, których podjęcie przez zakładającego się jest – jak twierdzi francuski filozof – koniecznym warunkiem sfinalizowania zakładu. Ta składowa wywodu, chociaż rzadziej komentowana niż argumentacja probabilistyczna, również rodzi wiele kontrowersji. Zostaną one szczegółowo omówione.

1. Zakładanie się jako akt wiary

Dotychczasowa analiza wywodu Blaise'a Pascala zakończyła się wnioskiem dotyczącym opłacalności założenia się o istnienie Boga. Nie ma w tym niczego niestandardowego – tezy tego typu należałoby oczekiwać od argumentacji, której celem jest uzasadnienie racjonalności teizmu. Zaskakujące natomiast jest to, że większość komentatorów zakładu nie wykracza w swoich interpretacjach poza treści już w niniejszej pracy przedyskutowane. Nawet pobieżna lektura 451. fragmentu *Myśli* pozwala bowiem zauważyć, że osiągnięcie przez obie strony dialogu wspólnego stanowiska – Pascal skutecznie przekonuje swego rozmówcę, że warto postawić na istnienie Boga – wcale nie prowadzi do rozwiązywania omawianego problemu.

Dla odbiorcy zakładu jest jasne, że sama afirmacja twierdzenia o konieczności zakładania się o istnienie Boga nie jest wystarczająca. Padają z jego ust słowa nacechowane, jak żadna inna wypowiedź zawarta w tym urywku *Myśli*, wielkim ładunkiem emocjonalnym: „[...] mam ręce związane, a usta nieme: każą mi zakładać się, a nie mam swobody; [...] mam taką naturę, że nie umiem wierzyć. Cóż mam tedy uczynić?”¹.

¹ B. PASCAL: *Myśli*. Tłum. T. ŻELEŃSKI (Boy). Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1989, 451.

Rozmówca Pascala zgadza się z przedstawioną mu ideą, ale czuje się bezradny wobec jej konsekwencji. Rozumie bowiem, że podjęta właśnie decyzja, postawienie na istnienie Boga, konieczne wymaga dopełnienia. Dopiero w tym momencie okazuje się, że urzeczywistnienie założenia ostatecznie polega na uwierzeniu w Boga. Propozycja Pascala ujawnia w ten sposób swą złożoną konstrukcję. Składa się mianowicie z dwóch etapów: opowiedzenia się za istnieniem Boga, co stanowi jeden z możliwych stanów rzeczy, oraz wyznania wiary w Niego, czyli aprobaty dla przekonania, że właśnie ten stan zachodzi. Interlokutor Pascala stwierdza, że nie potrafi zrealizować etapu drugiego.

Przed zinterpretowaniem tej części założenia trzeba rozważyć szerszy problem. Dotyczy on możliwości kontrolowania przyjmowanych przez człowieka przekonań. Kwestia ta jest współcześnie żywo dyskutowana pod nazwą „koncepcja woluntaryzmu doksyastycznego” (*Doxastic Voluntarism*) – WD. Centralnym jej zagadnieniem wydaje się ocena zdolności osoby do wywierania wpływu na kształt żywionych przez nią przekonań. Przykładowo, ktoś postanawia uważać matematykę za najważniejszą ze wszystkich dyscyplin naukowych lub decyduje się przestać szanować sąsiada mieszkającego piętro niżej. Zwolennicy WD twierdzą, że co najmniej niektóre przekonania człowiek może dowolnie przyjmować.

Wyróżnia się dwa rodzaje WD – bezpośredni i pośredni. Jako przykład pierwszego może posłużyć historia zaproponowana przez Carla Gineta: „Wyruszyliśmy w drogę samochodem i 50 mil od domu żona spytała mnie, czy zamknąłem drzwi wejściowe. Zdawało mi się, że tak, ale nie miałem jasnego, szczegółowego i pewnego wspomnienia zamykania drzwi (i jestem świadomy tego, że czasami moje niejasne, niepewne wspomnienia okazywały się mylne). Niemniej, biorąc pod uwagę wielką niewygodę powrotu do domu, po to tylko, aby rozproszyć wątpliwości, zdecydowałem się jechać dalej i wierzyć, że zamknąłem drzwi”². Zgodnie z tym ujęciem, możliwa jest natychmiastowa, wskutek pojedynczego aktu woli, realizacja takich celów, jak te już wcześniej przytoczone: przyznanie matematyce prymatu pośród innych nauk albo uznanie sąsiada za osobę niegodną szacunku.

² C. GINET: *Deciding to Believe*. In: *Knowledge, Truth, and Duty*. Ed. M. STEUP. Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 65.

Poglądem bardziej umiarkowanym jest WD pośredni. Zgodnie z nim zakłada się możliwość podejmowania przez osobę odpowiednich działań, których przewidywaną konsekwencją jest przyjęcie zamierzonego przekonania. Ponownie warto sięgnąć do przykładów: ktoś w przeszłości uważał fizykę za najważniejszą z dyscyplin naukowych, zaczął jednak czytać znakomite książki matematyczne i wysłuchał serii wykładów charyzmatycznego profesora na temat teorii mnogości, co spowodowało, że obecnie faworyzuje matematykę, albo: postanowiwszy przestać szanować określonego sąsiada, umówiłem się na rozmowę z jego największym wrogiem, a to spowodowało zmianę mojej opinii – nie darzę już owego sąsiada respektem.

Problematyka WD jest obecna w wielu klasycznych poglądach filozoficznych. Zwolennikami dobrowolności przekonań byli Kartezjusz czy William James. Autor *Medytacji o filozofii pierwszej* w czwartej medytacji pisze: „[...] mając stwierdzić lub zaprzeczyć, spełnić lub zaniechać czegoś, co rozum nam przedkłada, nie czujemy wcale, aby jakaś zewnętrzna siła nas do tego zmuszała”³. Z kolei Baruch Spinoza, John Locke i David Hume uważani są za przeciwników WD. Ten ostatni jednoznacznie stwierdził, że „przeświadczenie polega jedynie na pewnym doznaniu czy uczuciu; na czymś, co nie zależy od woli, lecz musi powstawać z pewnych określonych przyczyn, czynników, nad którymi nie panujemy”⁴. Obecnie zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy WD prześcigają się w przedstawianiu rozmaitych argumentacji uzasadniających przyjęte przez siebie stanowisko i trudno w najbliższej przyszłości spodziewać się – co jest zresztą regułą w przypadku problemów filozoficznych – ostatecznego rozstrzygnięcia tej spornej kwestii⁵.

Jak w świetle WD interpretować zakład Pascala? Rozmówca francuskiego filozofa najpierw uznaje przedstawioną mu matematyczną argumentację za poprawną i wbrew swemu początkowemu stanowi-

³ KARTEZJUSZ: *Medytacje o filozofii pierwszej*. Tłum. J. HARTMAN: Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004, s. 59.

⁴ D. HUME: *Traktat o naturze ludzkiej*. Tłum. Cz. ZNAMIEROWSKI. Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 2005, s. 700.

⁵ O koncepcji WD szerzej pisałem w innym miejscu. Por. M. WÓJTOWICZ: *Współczesna debata wokół koncepcji woluntaryzmu doksastycznego*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2012, nr 2, s. 411–423.

sku postanawia założyć się o istnienie Boga. Nie potrafi jednak tego w pełni dokonać, gdyż nie jest w stanie, pomimo szczerých zamiarów, w Niego uwierzyć. Skoro zaś, jak się wydaje, uwierzenie w Boga oznacza zaaprobowanie przekonania „Bóg istnieje”, to zakład dowodziłby niemożliwości WD.

Problem jest jednakże bardziej złożony. Po pierwsze, uznanie za prawdziwe zdania „Bóg istnieje” nie jest równoznaczne, zgodnie z przyjętym przez Pascala katolickim punktem widzenia, z wiarą w Boga. Katechizm przytacza jej definicję za Tomaszem z Akwinu: „Wiara jest aktem rozumu, przekonanego o prawdzie Bożej z nakazu woli, poruszonej łaską przez Boga”⁶. Bycie wierzącym zakłada intelektualną aprobatę objawionych treści, ale wymaga nade wszystko „osobowego przyłgnięcia człowieka do Boga”⁷, a zatem jest aktem, który przenika także wszystkie inne wymiary ludzkiej egzystencji. Skargę rozmówcy Pascala należy zrozumieć właśnie jako świadectwo niemożności integralnego zwrócenia się ku Bogu, pomimo posiadania racji rozumowych oraz intencji stania się osobą wierzącą. Można jedynie przypuszczać, że niepokoił go brak stosownych doznań natury przeżyciowej i to właśnie, pomimo przyjęcia nowych teistycznych poglądów, kazało mu przyznać, że „nie umie wierzyć”.

Po drugie, wątpliwa jest w tym przypadku, tak wyraziście akcentowana w ramach WD, dobrowolność nabywania przekonań. Wiarę, nawet wyłącznie w jej wymiarze rozumowym, warunkuje działanie łaski Bożej. Samo pragnienie wiary również wypływa z łaski⁸. Tym niemniej, doktryna katolicka – co bezsprzecznie uznaje nawet bliski jansenistom, z ich augustiańską koncepcją predestynacji, Pascal – zakłada współpracę osoby z łaską Bożą w drodze do zbawienia. Ostatecznie człowiek w wolności odpowiada na Boże wezwanie⁹. Znaczy to, że dopuszczalne jest rozpatrywanie koncepcji WD w odniesieniu do przedstawionego w zakładzie sposobu przyjmowania przekonań religijnych, ale jedynie w jej wersji pośredniej. Wiara w Boga nie pojawia się bowiem jako efekt bezpośredniego aktu ludzkiej woli, chociaż może stać się wynikiem podjęcia określonych działań.

⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1994, 155.

⁷ Por. *ibidem*, 150.

⁸ Por. *ibidem*, 1996–2001.

⁹ Por. *ibidem*, 2001–2002.

Zgodnie z wcześniejszą analizą, działania zakładającego się powinny być ukierunkowane na realizację dwóch zasadniczych celów: stwierdzenia opłacalności postawienia na istnienie Boga oraz stania się osobą wierzącą. Pascal dowodzi, że te dwie fazy zakładu wymagają od człowieka odmiennego rodzaju aktywności. Różnice między działaniami, które kolejno należy podjąć, wcale nie są błahe. Pierwszy, dokładnie opisany już etap, ma postać filozoficzno-matematycznej argumentacji i cechuje go: dyskursywność (kierowanie się logiką, poszukiwanie uzasadnień przedstawianych sądów), rozumowy charakter (angażuje głównie sferę intelektualną człowieka) oraz krótki czas trwania (wystarczająca okazała się rozmowa przedstawiona w *Myślach*). Działania konieczne do realizacji drugiej fazy, do zdobywania wiary, mają zupełnie inną naturę.

2. Reżim Pascala

Rozmówca Pascala jest świadomy tego, że jego dotychczasowe starania – wysiłek podjęty w celu zrozumienia probabilistycznego wywodu i zaakceptowanie wynikających z niego wniosków – pozwoliły mu zrealizować jedynie część zakładu. Napotkał on bowiem poważną przeszkodę: nie potrafi uwierzyć w Boga. Francuski filozof wysłuchuje tego dramatycznie wyrażonego problemu z pełnym zrozumieniem i najpierw wyjaśnia jego istotę. Otóż brak wiary wynika z winy „namiętności” (*passions*). Pascal daje swemu interlokutorowi bardzo konkretną radę: „Pracuj tedy nad tym, aby przekonać samego siebie nie mnożeniem dowodów Boga, ale poskromieniem swoich namiętności”¹⁰. Słowa te oznaczają konieczność przejścia do drugiego etapu zakładu, a to wymaga od zakładającego się podjęcia całkowicie innych działań.

Pascal informuje swego rozmówcę, że jego przekonanie o niezdolności do wiary nie jest niczym wyjątkowym, że przydarza się wielu osobom pragnącym bliskości z Bogiem. Rozterki przyjmującego zakład można wręcz zinterpretować jako zwrócenie się ku właściwemu, prowadzącemu do uzyskania wiary sposobowi życia. Francuski filozof radzi mu skierować uwagę na ludzi, którzy od dawna sposób ten praktykują:

¹⁰ B. PASCAL: *Myśli...*, 451.

„[...] dowiaduj się u tych, którzy byli spętani jak ty, [...] to ludzie znający drogę, którą chciałbyś iść; wyleczeni z choroby, z której ty chciałbyś się uleczyć”¹¹. Pascal wskazuje zatem na jednostki, których historia życia religijnego miała burzliwy przebieg, zawierający okresy „spętania” i nawrócenia”¹². Pozostaje kwestią sporną, czy autor *Myśli* w poczet tych osób wliczał także samego siebie. Mają się one w każdym razie stać przykładem dla interlokutora Pascala: „Naśladuj sposób, od którego oni zaczęli: to znaczy czyniąc wszystko tak, jak gdyby wierzyli, biorąc wodę święconą, słuchając mszy itd.”¹³. Oto właśnie są bardzo konkretnie sformułowane działania stanowiące istotę drugiego etapu zakładu Pascala.

Rada udzielona przez francuskiego filozofa osobie decydującej się założyć o istnienie Boga wymaga szczegółowego objaśnienia. Przede wszystkim nie ma ona charakteru rozumowania, ale wskazuje na konieczność podjęcia określonych czynów. Wystarczające jest imitowanie zachowań ludzi wierzących, którzy w przeszłości byli w sytuacji identycznej jak rozmówca Pascala. Jednocześnie silnie podkreślony jest brak należytego uzasadnienia tychże zachowań. Osoba dążąca do wiary powinna je praktykować, „jak gdyby” była przekonana o ich słuszności i niezbędności.

Zachowania wskazane przez Pascala mają charakter religijny. Są one praktykami chrześcijańskimi, szczególnie obecnymi w wyznaniu rzymskokatolickim. Korzystanie z wody święconej stanowi jeden z sakramentaliów, czyli znaków przygotowujących do przyjęcia łaski Bożej i uświęcających różne sytuacje życiowe. Wodą święconą kropi się uczestników zgromadzenia liturgicznego, domy, pojazdy, dewocjonalia, a także osoby poddawane egzorcyzmom. Używa się jej także, zwykle wraz z przeżegnaniami, przy wejściu do kościoła albo mieszkania. Znak ten nawiązuje do chrztu i wyraża pragnienie uwolnienia od złych duchów¹⁴.

¹¹ Ibidem.

¹² Nawrócenie często uważane jest za powszechny element procesu kształtowania się dojrzałej religijności. Jednak Pascal miał prawdopodobnie na myśli osoby, u których doszło do nagłego nawrócenia, co jest – jak dowodzą badania empiryczne – charakterystyczne dla 30% ogółu wierzących. Por. B.J. SOŁŃSKI: *Nawrócenie religijne*. W: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*. Red. S. GŁAZ. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006, s. 406–408.

¹³ B. PASCAL: *Myśli...*, 451.

¹⁴ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego...*, 1667–1673.

Drugim zalecanym przez autora *Mysli* zachowaniem, które powinien podjąć odbiorca zakładu, jest uczestniczenie we mszy. Chodzi o udział w celebracji sakramentu Eucharystii, która jest „źródłem i szczytem życia Kościoła”. Msza święta uznawana jest za najwyższą dostępną człowiekowi formę kultu religijnego, stanowiącą „streszczenie i podsumowanie” całej wiary chrześcijańskiej¹⁵. Uczestniczenie w niedzielnej i świątecznej Eucharystii jest dla wierzącego obowiązkiem wynikającym z chrześcijańskiego ujęcia trzeciego przykazania Dekalogu.

Zwraca uwagę wyszczególnienie przez Pascala właśnie tych dwóch elementów życia religijnego. Ich znaczenie dla wyrażania i umacniania wiary jest bowiem diametralnie odmienne: używanie wody święconej ogrywa rolę drugorzędną, natomiast msza – pierwszoplanową. Trzeba przyjąć, że ich pojawienie się w tekście zawierającym zakład nie wiąże się z żadnym specjalnym zamiarem Pascala – używanie wody święconej i udział w mszy są jedynie zobrazowaniem praktyki życia religijnego. Interpretację tę umacnia dodanie przez autora *Mysli* skrótu „itd.” (*etc.*). Pozwala to przypuszczać, że skierowana do odbiorcy zakładu rada równie dobrze mogłaby zawierać zachętę do modlitwy różańcowej czy lektury Pisma Świętego¹⁶. Niewątpliwie istotą przedstawionych przez francuskiego filozofa zaleceń nie jest bowiem podjęcie tych czy innych praktyk religijnych, lecz podjęcie ich w ogóle.

Warto podkreślić, że rada Pascala nie zawiera szczegółów, które byłyby niezbędne do jej literalnego zastosowania. Zakładającemu się zapewne trudno byłoby ustalić, w jakich sytuacjach powinien używać wody święconej oraz z jaką częstotliwością i czy koniecznie w sposób pełny uczestniczyć we mszy. Może się wydawać, że rozmówca francuskiego filozofa jest w sytuacji podobnej do sytuacji pacjenta, który dowiaduje się od lekarza, że powinien być aktywny fizycznie i zdrowo się odżywiać, ale nie otrzymuje żadnych konkretnych wskazówek odnośnie do realizacji tych zaleceń. Porównanie to nie jest jednak, jak się wydaje, uzasadnione. Najważniejszą radę Pascala należy rozumieć dosłownie: naśladowanie zachowań osób wierzących powinno dotyczyć wszelkich przejawów religijności.

¹⁵ Por. *ibidem*, 1324–1327.

¹⁶ W innym fragmencie *Mysli* Pascal jako przykład praktyk religijnych podaje „klęknięcie” i „modlenie się ustami”. Por. B. PASCAL: *Mysli...*, 469.

Drugim etapem zakładu jest więc podjęcie – pomimo braku wiary, to jest bez przekonania o ich zasadności – praktyk religijnych. Mają być one nie tyle wyrazem teistycznego światopoglądu, ile prostym powielaniem czynów ludzi wierzących. Działaniom tym Daniel Garber nadał określenie „reżim Pascala” (*Pascal Regimen*). Pierwsze skojarzenie związane z pojęciem reżimu może dotyczyć zgoła niedemokratycznej formy sprawowania władzy, a więc być pejoratywne. Jednak zarazem oznacza ono – w języku zarówno angielskim, jak i polskim – również rygor, powtarzające się, precyzyjnie zaplanowane postępowanie. Właśnie w tym znaczeniu sportowiec poddaje się reżimowi treningowemu, a pacjent – terapeutycznemu.

Odbiorca zakładu Pascala powinien wdrożyć się w nowe, systematycznie wykonywane czynności. Ponieważ francuski myśliciel nie uważa za konieczne rozumienia ich sensu, to można przypuszczać, że traktuje je w pewien sposób instrumentalnie. Uzasadnieniem podjęcia reżimu Pascala, tak jak każdego innego reżimu, jest zatem cel, jaki pozwala on osiągnąć. Autor *Myśli* cel ów określa następująco: „W naturalnej drodze doprowadzi cię to do wiary i ogłupi cię”¹⁷. Wypowiedź ta rozstrzyga kwestię stanowiska Pascala wobec dobrowolności przekonań na rzecz WD pośredniego (człowiek może podjąć pewne działania, których rezultatem jest zmiana przekonania). Do wyjaśnienia pozostaje natomiast istota propozycji francuskiego filozofa, to jest sposób pozwalający przejść od niemożności wiary do postawy religijnej.

W samym 451. fragmencie *Myśli* zagadnienie to przedstawione jest niezbyt obszernie. Z przytoczonego już cytatu wynika, że droga do wiary ma dwie charakterystyczne cechy: jest naturalna (*naturellement même*) i wiąże się z ogłupieniem (*vous abêtira*). Już pierwsza z nich jest zaskakująca, gdyż sprawy religijne, w tym również kształtowanie się wiary, zdecydowanie kojarzą się ze sferą pozanaturalną, nadprzyrodzoną. Rodzi się więc pytanie o najwidoczniej obecną w reżimie Pascala interakcję między *sacrum* i *profanum*. Jeszcze bardziej może dziwić ukazana przez francuskiego filozofa perspektywa ogłupienia osoby zakładającej się. Zapowiedź ta kontrastuje z wieloma innymi obecnymi w dialogu sformułowaniami, w których autor *Myśli* deklaruje postawę w pełni racjo-

¹⁷ Ibidem, 451.

nalną i takiej samej oczekuje od swego rozmówcy („zbadajmyż”, „zastanów się”, „zważmy”, „rozpatrzmy”, „byłbyś nierozsądny”, „miałbyś rację”, „trzeba być obranym z rozumu”, „to rozumowanie”).

Dalsza analiza uwarunkowana jest tym, że wyrażenie *vous abêtira* można również tłumaczyć jako „uczyni z ciebie automat” albo „uczyni cię podobnym zwierzęciu”¹⁸. Same z siebie sformułowania te brzmią nie mniej tajemniczo i pejoratywnie niż „ogłupienie”, jednak zagadnienie automatyzmu podjęte jest szerzej w wielu innych fragmentach *Mysli*. Przykładem może posłużyć urywek 442., który jest planem „listu upominającego do przyjaciela, aby go skłonić do szukania” – szukania wiary. Pascal, przewidując następującą ripostę owego przyjaciela na przekazane mu wskazówki: „Na co zda mi się szukać? Nic nie widzę”, radzi odpowiedzieć: „[...] za pomocą automatu”¹⁹. Widać tu wyraźne analogie z zakładem, którego odbiorca nie potrafi uwierzyć w Boga, a zatem powinien uczynić z siebie automat.

Jak Pascal rozumie automatyzm w człowieku? Najprawdopodobniej w duchu kartezjańskiego dualizmu: „Jesteśmy tyleż automatem co duchem”²⁰. Automatyzm wyraża zatem specyfikę biopsychicznej, mechanicznie funkcjonującej sfery człowieka²¹. Autor *Rozprawy o metodzie* uważał, że ciało ludzkie – zbudowane z tej samej substancji, co świat nieożywiony czy zwierzęta – nie ma nic wspólnego z rzeczywistością duchową, a więc nie powinno odgrywać żadnej roli w rozwoju religijnym osoby. Pascal sądzi jednak inaczej: „Trzeba zmusić do wiary dwie nasze części składowe: umysł przez dowody, które wystarczy ujrzeć raz w życiu, i automat przez nawyk”²². Słowa te można uznać za esencję całego zakładu – argumentacja probabilistyczna wystarczy, aby skłonić rozum do wiary (jednorazowe „ujrzenie”), natomiast cielesność wymaga

¹⁸ Por. L. KOŁAKOWSKI: *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*. Tłum. I. KANIA. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994, s. 203.

¹⁹ Por. B. PASCAL: *Mysli...*, 442.

²⁰ Ibidem, 470.

²¹ Terminologia Pascala jest niejednoznaczna i może prowadzić do nieporozumień. Przykładowo, Karol Wojtyła w opisie automatyzmu człowieka posłużył się czytelniej- szymi kategoriami „reaktywność”, „samorzutność”, „spontanizacja”. Por. K. WOJTYŁA: *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1985, s. 231–314.

²² B. PASCAL: *Mysli...*, 470.

praktyk prowadzących do przyzwyczajenia. Mało tego, autor *Mysli* jest nawet skłonny preferować nawykową drogę do wiary ze względu na ograniczoność ludzkiego intelektu: „Rozum działa powoli, z tyloma perspektywami, wedle tylu zasad, które musiałyby być zawsze przytomne, iż co chwila usypia albo błądzi”²³. Toteż korzystanie z psychofizycznego automatyzmu jest sposobem pewniejszym: „[...] najsilniejsze i najsukuczniejsze dowody tworzy zwyczaj; on urabia automat, który pociąga za sobą ducha bez jego wiedzy. [...] Trzeba przyswoić sobie wiarę łatwiejszą, tę, która płynie ze zwyczaju, która bez gwałtu, bez sztuki, bez argumentów każe nam wierzyć w jakąś rzecz i skłania wszystkie nasze władze przed tą wiarą, tak iż dusza nasza popada w nią w sposób naturalny”²⁴.

W celu przedstawienia tego zagadnienia Pascal ucieka się także do innej terminologii, wyróżniając w człowieku dwie sfery: „wewnętrzną” i „zewnątrzną”. Obie one warunkują osiągnięcie właściwej postawy religijnej: „Człowiek przyzwyczaja się do cnót wewnętrznych za pomocą tych zewnętrznych nawyków”²⁵; „Aby uzyskać coś od Boga, trzeba, aby zewnętrność połączyła się z wewnętrzną; to znaczy trzeba klęknąć, modlić się ustami itd., iżby człowiek pyszny, który nie chciał się poddać Bogu, poddał się teraz stworzeniu”²⁶. Francuski filozof raz jeszcze podkreśla, że główną przeszkodą w drodze do wiary są krępujące wnętrze osoby namiętności. Ich poskromienie wymaga pokornego podjęcia praktyk religijnych, które – ze względu na swoją powtarzalność, schematyczność, nawykowy charakter – często budzą pogardę, gdyż łatwo można im zarzucić nieautentyczność, pobożność na pokaz, jedynie zewnętrzne zaangażowanie. Zapewne dlatego niewierzącemu tak trudno zdecydować się na wdrożenie reżimu Pascala. Autor *Mysli* podkreśla wagę pierwszych kroków: „Wnet wyrzekłbym się rozkoszy, powiadają, gdybym miał wiarę. – A ja wam powiadam: Wnet mielibyście wiarę, gdybyście się wyrzekli rozkoszy. Otóż waszą rzeczą jest zacząć”²⁷.

Dążenie do wiary musi równocześnie dotyczyć obu sfer człowieka, gdyż wszelka jednostronność prowadzi do błędu. Same praktyki religijne

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, 645.

²⁶ Ibidem, 469.

²⁷ Ibidem, 457.

– stwierdza Pascal w zgodzie z doktryną chrześcijańską, a nie, jakby się to mogło wydawać, wyłącznie z naukami Janseniusza – nie wymuszają koniecznie potrzebnej łaski Bożej. Zarazem jednak próby rezygnacji z pobożnych zachowań na rzecz wewnętrznych, czysto duchowych starań muszą okazać się bezowocne, gdyż nie pozwalają uwzględnić słabości człowieka i nieuchronności powiązań jego nadprzyrodzonego wnętrza z doczesną zewnętrżnością: „Oczekiwać od tej zewnętrżności pomocy jest zabobonem; nie chcieć jej dodać do wewnętrznego czucia – pychę”²⁸.

Rozmówca Pascala z niechęcią myśli o perspektywie podjęcia praktyk religijnych – nie chce zostać ogłupiony ani upodobnić się do zwierzęcia („tego się właśnie obawiam”). W odpowiedzi autor *Myśli* nie obiecuje mu, gdyż byłoby to „zabobonem”, pewności osiągnięcia wiary, ale usunięcie najważniejszych barier na drodze do niej: „[...] to poskromi twoje namiętności, które są główną przeszkodą”²⁹. Człowiek naśladowający osoby wierzące kształtuje w sobie nie tylko właściwy dystans wobec odczuwanych popędów i pragnień, ale zarazem doskonali się moralnie, czego wskaźnikiem jest nabycie wielu cennych cnót: „Będziesz wierny, uczciwy, pokorny, wdzięczny, dobroczynny, przyjacielski, szczery, prawdomówny”³⁰.

Pascal nie określa, jak długo należy naśladować osoby wierzące w celu dojścia do wiary. Wskazuje natomiast na dynamikę tego procesu i towarzyszącą mu przemianę sposobu myślenia: „[...]za każdym krokiem, jaki uczynisz na tej drodze, ujrzysz tyle pewności zysku i taką nicość tego, co ryzykujesz, iż w końcu poznasz, że założyłeś się o rzecz pewną, nieskończoną, za którą nie dałeś nic”³¹. Podjęcie praktyk religijnych wywoła zatem u zakładającego się stopniową ewolucję w zakresie dwóch żywionych przez niego przekonań. Pierwsze z nich dotyczy szacowanej wartości prawdopodobieństwa istnienia Boga. Przypomnijmy, jednym z koniecznych założeń zakładu jest przyjęcie przez jego odbiorcę dodatniej wartości p , nawet jeśli niewiele przekracza ona 0. Oznacza to, że zakładający się może uważać, iż istnienie Boga jest bardzo mało prawdopodobne. Jednakże naśladowanie wierzących, jak stwierdza Pascal,

²⁸ Ibidem, 469.

²⁹ Ibidem, 451.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

powoduje zwiększenie subiektywnej wartości *p* aż do poziomu „pewności”, czyli liczby równej bądź bliskiej 1. Druga zmiana wiąże się z kosztem zakładu, to jest z oceną strat wynikających z rezygnacji ze swobodnego, nieskrępowanego normami etycznymi trybu życia. Rezultatem regularnego praktykowania zachowań religijnych ma stać się sukcesywne umacnianie u zakładającego się przekonania, że straty te są iluzoryczne.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden fragment *Mysli*. „Są trzy drogi do wiary: rozum, zwyczaj, natchnienie. [...] trzeba otworzyć swój umysł na dowody, umocnić go przez zwyczaj, trzeba poddać się za pomocą upokorzeń natchnieniu, które samo tylko może sprowadzić prawdziwy i zbawczy skutek”³². W świetle dotychczasowej interpretacji zakładu owe „trzy drogi” należy rozumieć jako trzy etapy jednego sposobu dojścia do wiary. Omawiana argumentacja obejmuje dwa pierwsze stadia: wywód probabilistyczny ma przekonać rozum, a reżim Pascala – wytworzyć właściwe przyzwyczajenie.

Imitowanie zaangażowania w praktyki religijne ma także związek z etapem trzecim, z poddawaniem się natchnieniu. Podjęcie decyzji o naśladowaniu wierzących nieuchronnie prowadzi bowiem do upokorzeń. Mogą one wynikać z reakcji innych osób, które przemianę dawnego niedowiarka w człowieka pobożnego uznają – zasadniczo słusznie (!) – za nieautentyczną. Jednak Pascal, jak się wydaje, przede wszystkim spodziewa się, że zakładający się dozna swego rodzaju samoupokorzenia. Będzie ono rezultatem ogłupienia, które w tym wypadku oznacza zgodę na bezsilność ludzkiego intelektu wobec problemu niemożności osiągnięcia wiary: „Ostateczny krok rozumu to uznać, że istnieje nieskończona mnogość rzeczy, które go przerastają; [...] A jeśli rzeczy przyrodzone przerastają go, cóż powiedzieć o nadprzyrodzonych?”³³. Francuski filozof głosi zatem, i stało się to jedną z najbardziej znanych idei zawartych w *Mysłach*, konieczność „poddania się” rozumowi: „Trzeba umieć wątpić, tam gdzie trzeba, twierdzić, tam gdzie trzeba, i poddać się, tam gdzie trzeba”³⁴.

³² Ibidem, 482.

³³ Ibidem, 466.

³⁴ Ibidem, 461.

Wnętrze osoby, upokorzone przekonaniem o niekompetencji rozumu w obliczu najważniejszych kwestii egzystencjalnych, staje się otwarte na natchnienie. Nie ma ono nic wspólnego z ludzkim działaniem, jest łaską Boga, który przemawia do ludzkiego serca. Właśnie w porządku serca człowiek poznaje prawdy religijne i może w wierze zwrócić się do swego Stwórcy. „I oto czemu ci, którym Bóg dał religię z poczucia serca, bardzo są szczęśliwi i bardzo słusznie przekonani. Ale tym, którzy jej nie mają, możemy ją dać jedynie rozumowaniem w oczekiwaniu, aż Bóg da im ją przez poczucie serca, bez czego wiara jest jeno ludzka i bezużyteczna dla zbawienia”³⁵.

3. Różne interpretacje reżimu Pascala

Jak już to było wspomniane, druga część zakładu Pascala jest zdecydowanie rzadziej komentowana niż wywód oparty na rachunku prawdopodobieństwa. Nie znaczy to jednak, że była i jest zupełnie w badaniach i dyskusjach pomijana. W części analiz z góry przekreślono wartość proponowanej przez Pascala drogi do wiary, w innych podjęto staranie o właściwe jej zrozumienie, a to najczęściej rodzi kolejne wątpliwości i kwestie sporne. Z pewnością wybrane stanowiska warto tu w krytyczny sposób omówić.

Zdecydowanym przeciwnikiem zasadności reżimu Pascala jest James. Dla amerykańskiego pragmatysty jedną z cech żywej, wartościowej religijności jest silne zaangażowanie. Wyłącznie naśladowanie wierzących nigdy zatem do wiary nie doprowadzi: „Odnosimy wrażenie, że rozmyślne, w wyniku mechanicznej kalkulacji, przyjęcie wiary w msze i wodę święconą pozbawiłoby ją wewnętrznego autentyzmu”³⁶.

Zdaniem Jamesa, przekonania są autentyczne jedynie w dwóch przypadkach. Pierwszy ma miejsce wtedy, kiedy istnieją silne racje rozumowe za określonym stanem rzeczy i człowiek niemal czuje się przymuszony, by powziąć takie, a nie inne zdanie. Przypadek drugi, który właśnie

³⁵ Ibidem, 479.

³⁶ W. JAMES: *Prawo do wiary*. Tłum. A. GROBLER. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996, s. 39.

dotyczy przekonań religijnych, związany jest z czynnikami pozaracjonalnymi. W sytuacji braku wiarygodnych dowodów³⁷, o wyborze przekonań, a w konsekwencji i działań, decydują namiętności, czyli ludzkie pragnienia, przeżycia, emocje. „Jest oczywiste, że bez pewnej uprzedniej skłonności do wiary w msze i wodę święconą opcja, którą Pascal zaproponował woli, nie jest opcją żywą. Z pewnością żaden Turek nie zacznie z tego względu chodzić na msze i używać wody święconej”³⁸. Aby opcja była żywa, musi, przypomnijmy propozycję Jamesa, w jakiś sposób – intelektualny bądź doznaniowy – wyrazić przemówić do podejmującej decyzję osoby. Oznacza to pewną dyspozycję czy otwartość na postawę religijną, którą człowiek używa najczęściej jako rezultat określonych doświadczeń³⁹.

Co ciekawe, James odrzucając reżim Pascala, zauważa zarazem w probabilistycznej argumentacji pewną wartość: „Argument Pascala nie jest więc bezskuteczny, lecz wydaje się stawiać kropkę nad i, ostatnim pociągnięciem dopełniać naszą wiarę w msze i wodę święconą”⁴⁰. Autor *Doświadczeń religijnych* sugeruje zatem odwrócenie kolejności dwóch etapów zakładu – część filozoficzno-matematyczna powinna umacniać już istniejącą, wyrażającą się w praktykach religijnych wiarę.

Stanowisko przeciwne do stanowiska Jamesa, gdyż jednoznacznie aprobuje ideę Pascala, prezentuje Jerzy Burzyński. Rozważa on kwestię zasadności proponowanego przez autora *Myśli*, opartego na zautomatyzowanych praktykach religijnych, sposobu dojścia do wiary. Burzyński prowadzi analizę tego problemu w świetle wiedzy psychologicznej. Wpierw wylicza wyróżnione przez Pascala trzy zasadnicze cechy przyzwyczajęń. Są nimi: nawyk, czyli przywiązanie do pewnych czynności; ułatwienie, wynikające z osiągnięcia biegłości w danej dziedzinie, które

³⁷ James odrzucał perswazyjną wartość wszelkich dowodów na istnienie Boga: „Niewątpliwie jest, że dowody te idą jedynie za tym, co podsuwają fakty życiowe połączone z własnymi naszymi uczuciami. Dowody te naprawdę niczego nie dowodzą, lecz tylko spółdziałają z naszym, już wcześniej istniejącym, przekonaniem stronnictw”. W. JAMES: *Doświadczenia religijne*. Tłum. J. HEMPEL. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2001, s. 338–339.

³⁸ W. JAMES: *Prawo do wiary...*, s. 39.

³⁹ Por. B. KRAWCOWICZ: *William James. Pragmatyzm i religia*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2007, s. 111.

⁴⁰ W. JAMES: *Prawo do wiary...*, s. 43.

pozwała oszczędzać energię psychiczną, oraz umacnianie się przeświadczenia o słuszności podjętych działań⁴¹. Treści te można odnaleźć chociażby w następujących cytatach z *Myśli*: „Przykrość rzucania zatrudnień, do których się człowiek przywiązał”⁴², „Trzeba, ile tylko można, zachowywać milczenie i rozmawiać jedynie o Bogu, o którym wiemy, że jest prawdą; w ten sposób wpaja się ją samemu sobie”⁴³, „Przyzwyczajenie jest naszą naturą: kto przywyknie do wiary, wierzy i nie potrafi już nie lękać się piekła, i nie wierzy w co insze”⁴⁴.

Burzyński uznaje zasadniczą zgodność poglądów Pascala na istotę ludzkich przyzwyczajzeń z eksperymentalnymi badaniami psychologów. Okazuje się, że francuski filozof trafnie uwzględnił wiele czynników decydujących o sile i trwałości wyuczonych zachowań: dyspozycje genetyczne i osobowościowe, oddziaływania środowiska, specyfikę powtarzanych działań⁴⁵.

Kluczową kwestią pozostaje zatem wartość wykorzystania biopsychicznego automatyzmu do celu uzyskania i pogłębienia wiary. Burzyński podkreśla zgodność stanowiska Pascala ze współczesną antropologią chrześcijańską, w której silnie akcentuje się integralność osoby: „[...] w aktach religijnych powinien brać udział cały człowiek ze wszystkimi swymi funkcjami”⁴⁶. Tak też i należy interpretować zakład – jako sposób ukierunkowania na Boga wszystkich wymiarów jednostki. Racjonalna argumentacja miała na celu otwarcie umysłu na możliwość istnienia Boga oraz przekonanie o opłacalności postawy teistycznej, co z kolei miało skłonić wolę do postawienia na Boga, całość zaś wieńczy wytworzenie stosownych przyzwyczajzeń. Za sprawą takiej sekwencji działań drogą ku Bogu faktycznie kroczy człowiek zintegrowany w myśli, woli i czynie.

Koncepcja ta rodzi wiele wątpliwości, z których część Burzyński przedstawia i następnie stara się rozproszyć. Narzuca się pytanie o to, czy

⁴¹ Por. J. BURZYŃSKI: *Przyzwyczajenie i jego rola w religii według „Myśli” Pascala*. Warszawa: Uniwersytet-Theologicum, 1937, s. 3–8.

⁴² B. PASCAL: *Myśli...*, 200.

⁴³ Ibidem, 102.

⁴⁴ Ibidem, 449.

⁴⁵ Por. J. BURZYŃSKI: *Przyzwyczajenie i jego rola...*, s. 9–20.

⁴⁶ Ibidem, s. 21.

mechanizm przyzwyczajania jest uniwersalny, innymi słowy, czy można za jego pomocą wymusić nabycie przez człowieka dowolnych przekonań, w tym także ateistycznych. Pascal, a za nim i Burzyński, nie dają jednoznacznej odpowiedzi. Trzeba wszakże zaznaczyć, że nawyki szybciej się tworzą i są trwalsze, gdy trafiają na grunt naturalnych dyspozycji, a tak właśnie ma się rzecz z przeświadczeniami religijnymi. „U [ich – M.W.] podłoża bowiem leży pewna naturalna tendencja człowieka do wierzenia, przyzwyczajanie zaś, będąc drugą naturą człowieka, sprawia, że nawyknienie powoduje w nas automatyczne przeświadczenie, czyli wiarę w znaczeniu psychologicznym”⁴⁷. Pascal, jak się wydaje, mógłby jeszcze w inny, pragmatyczny, sposób argumentować za wyższością przyzwyczajania się do teizmu. Otóż jest to droga, której autentyczność się samopotwierdza: ci, którzy nią kroczą, pozbywają się żywionych wcześniej zastrzeżeń i są szczęśliwi już w życiu doczesnym. Efekt ten nie występuje w ogóle albo jest o wiele słabszy w przypadku innych przyzwyczajień.

Dalej, „[...] droga automatyzmu – pisze Burzyński – nie jest zbyt zaszczytna dla ducha ludzkiego”⁴⁸. Rzeczywiście, jako przedstawiciele *homo sapiens* oczekujemy, że nasze życiowe decyzje, szczególnie te najistotniejsze, dyktowane będą względami racjonalnymi. Rezygnacja z tej zasady mogłaby zagrażać najbardziej fundamentalnemu poziomowi ludzkiej tożsamości. Jednak Pascal właśnie drogę automatyzmu uważa za naturalną, gdyż „bez gwałtu”, stopniowo wprowadza człowieka w sferę religijności. W celu potwierdzenia stanowiska autora *Myśli*, Burzyński korzysta z analogii do procesu poznania, którego naturalny przebieg „rozpoczyna się od zmysłów i odbywa nie przez gwałtowne wysiłki, lecz przez powolne, często powtarzające się szeregi podniet i reakcji; przyzwyczajanie łagodnie utrwala zdobyte doświadczenia, [...]. Przyzwyczajanie następnie, jako wytworzona dyspozycja, sprawdza spontanicznie przeświadczenia”⁴⁹.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że dla wielu osób, zdaniem Pascala, nie istnieje alternatywna droga do przyjęcia prawd religijnych. Intelek-

⁴⁷ Ibidem, s. 29.

⁴⁸ Ibidem, s. 30.

⁴⁹ Ibidem, s. 31. Sam Pascal być może przyznałby, że tak opisany sposób poznania ma charakter naturalny, ale na pewno – w duchu XVII-wiecznego racjonalizmu – nie uznałby go za niezawodną drogę do prawdy.

tualne poznanie Boga, jeśli w ogóle jest możliwe, ma charakter elitarny, a zatem trzeba je uwzględniać tylko w stosunku do wybranych jednostek: „[...] ludzie bowiem zdolni coś wymyślić są rzadcy; najliczniejsi chcą jeno iść czyimś śladem”⁵⁰. Dochodzenie do wiary za pomocą automatyzmu Burzyński uznaje za oczywiste w przypadku osób niewykształconych oraz dzieci⁵¹.

Ostatni zarzut, ale prawdopodobnie najważniejszy spośród rozważonych przez Burzyńskiego, dotyczy „ogłupienia”, czyli sugestii całkowitego odrzucenia elementów racjonalnych w drodze do Boga. Obiekcja ta wynika z opaczego zrozumienia postulowanej przez autora *Myśli* konieczności ograniczenia udziału w tym procesie rozumu i woli jako zachęty do postawy irracjonalnej, bezrefleksyjnej. Burzyński przekonuje, że „gdy głębiej sięgniemy w jego [Pascala – M.W.] rozumowanie, zauważymy, iż wyraźnie stoi na stanowisku, że jak w przyzwyczajeniach w ogóle kierowniczą rolę powinny odgrywać wyższe pierwiastki psychiczne, tak i w przyzwyczajeniach religijnych koniecznym jest również udział poznania i woli”⁵². Interpretacja ta została umocniona wskazaniem konkretnych fragmentów *Myśli*. Najbardziej przekonujący z nich, jak się wydaje, jest następujący: „Jedynie własne uznanie i stały głos waszego, a nie cudzego rozumu powinien w was obudzić wiarę. [...] Przeczyć, wierzyć i wątpić jest dla człowieka tym, czym bieganie dla konia”⁵³.

Nawet jeśli omówione już obiekcje uznamy za bezzasadne, to i tak nie należy, zdaniem Burzyńskiego, bezkrytycznie sądzić, że idea Pascala ma jedynie mocne strony. „Nie można atoli pominąć milczeniem pewnych ujemnych skutków, jakie sprowadza przyzwyczajenie do dziedziny zjawisk religijnych mianowicie: pewnego spowszednienia, czyli zobojętnienia względem przedmiotów, z którymi się często spotykało, oraz pewnej machinalności (bezmyślności), jaką spotykamy w czynnościach zautomatyzowanych”⁵⁴. Lekarstwem na to zagrożenie jest „ożywianie nawyków pierwiastkami duchowymi”⁵⁵ oraz traktowanie przyzwyczajaje-

⁵⁰ B. PASCAL: *Myśli...*, 241.

⁵¹ Por. J. BURZYŃSKI: *Przyzwyczajenie i jego rola...*, s. 31–32.

⁵² Ibidem, s. 33.

⁵³ B. PASCAL: *Myśli...*, 249.

⁵⁴ J. BURZYŃSKI: *Przyzwyczajenie i jego rola...*, s. 40.

⁵⁵ Por. ibidem.

nia jako „środka pomocniczego”⁵⁶, który dla dojrzałej religijności stwarza jedynie „przychylną strukturę psychiczną”⁵⁷.

Można łatwo zakwestionować analizy Burzyńskiego, dowodząc, że wiedza psychologiczna, z której korzystał, zdezaktualizowała się. Nie jest to jednak tak oczywiste w świetle wielości paradygmatów, w których obrębie prowadzi się współcześnie badania z zakresu psychologii. Wciąż za jeden z ważnych nurtów uznaje się behawioryzm czy też – używając nowocześniejszej terminologii – teorie uczenia się. Ich przedstawiciele nie tylko koncentrują się na badaniu prawidłowości towarzyszących procesowi nabywania nowych zachowań, ale zarazem proces ten uznają za najważniejszą przyczynę wszelkich zmian zachodzących w człowieku.

Teoretyczne podstawy behawioryzmu można w różny sposób podważać albo nawet wprost zanegować je. Nie zmienia to jednak znacznego poziomu popularności metod behawioralnych w praktycznych zastosowaniach psychologii. W wielu sytuacjach okazują się one nadspodziewanie skuteczne. Do zilustrowania tej tezy wystarczą dwa charakterystyczne przykłady. Pierwszy ma związek z często obecnie przywoływaną koncepcją asertywności. Zgodnie z nią większość osób w pewnych sytuacjach zachowuje się w sposób niezgodny ze swoimi przekonaniami i postawami. Pomocny staje się wówczas trening asertywności, który polega na wyćwiczeniu odpowiednich zachowań (słów, gestów). Niejednokrotnie przy tej okazji ma miejsce zdarzenie wiążące się z omawianymi aspektami reżimu Pascala. Otóż bywa, że uczestnik treningu nie jest przekonany o zasadności proponowanej mu reakcji, takiej chociażby, jak odrzucenie czyjejś niewygodnej propozycji wyłącznie za pomocą słowa „nie”. Otrzymuje on wtedy radę, aby mimo wszystko zdecydował się właśnie na takie zachowanie. Jeśli do rady tej się zastosuje, to często po jakimś czasie stwierdza, że w jego przekonaniach nastąpiła zmiana. Nowa reakcja nie jest już mu obca, przeciwnie – okazuje się najbardziej naturalna i odpowiednia. Teoretycy asertywności efekt ten wyjaśniają zgodnością zachowań asertywnych z najgłębszymi potrzebami osoby: szacunkiem do samego siebie, pragnieniem samostanowienia, troską o własne teryto-

⁵⁶ Por. ibidem.

⁵⁷ Por. ibidem.

rium psychologiczne⁵⁸. Analogiczny, przewidywany przez Pascala rezultat reżimu („ujrzenie pewności zysku” – przekonanie o słuszności założenia się o istnienie Boga) również można tłumaczyć zawartą w naturze ludzkiej potrzebą religijną, którą zakład jedynie ujawnia.

Inny przykład dotyczy leczenia uzależnień. Współcześnie za najbardziej skuteczną metodę pomocy uważa się terapię behawioralno-poznawczą. W wielu jej elementach wykorzystywane są idee wypracowane przez Wspólnotę Anonimowych Alkoholików. Jedną z nich jest następujące zalecenie dla osoby, która chce przestać pić: „90 mitingów w 90 dni”. Hasło to oznacza zachętę do regularnego uczestniczenia w spotkaniach grup AA, mimo że dla nowicjusza są one zwykle całkowicie niezrozumiałe. Sytuację tę można porównać z zalecanym przez Pascala włączeniem się w praktyki religijne wyłącznie na zasadzie naśladownictwa. Strategia częstego uczestnictwa w mitingach okazuje się skuteczna – wielu niepijących alkoholików trzeźwy okres swego życia rozpoczęło właśnie w ten sposób. Inne popularne powiedzenie Wspólnoty AA brzmi: „Przynies ciało, a głowa sama przyjdzie”, co sugeruje, że przemiana dotychczasowego, destrukcyjnego stadium życia alkoholika zazwyczaj rozpoczyna się nie od czynności umysłowych, ale od modyfikacji zachowania. Jest to nietypowa reguła, gdyż najczęściej ludzie uznają prymat procesów intelektualnych (zdobywania wiedzy, analizy, wnioskowania, oceniania, wyobrażania sobie, planowania itp.) nad konkretnymi działaniami. Te ostatnie na ogół interpretowane są jako konsekwencja i pewnego rodzaju potwierdzenie poglądów, postaw, decyzji człowieka. Metoda proponowana przez AA wykazuje silne podobieństwo do zakładu Pascala także w tym, że ostatecznym jej efektem ma być nie tyle zmiana przekonań wynikająca ze zmiany przyzwyczajenia (z nadużywania alkoholu na abstynencję), ile odrodzenie duchowe⁵⁹. „Przyniesienie ciała” pociąga zatem za sobą nie tylko „głowę”, lecz i „ducha”.

Psychologiczne wyjaśnienie wiarygodności rady Pascala zaproponował także Ian Hacking. Uważa on, że istotę zmian, jakie zachodzą w osobie jedynie naśladowującej wierzących, tłumaczy model I&I. Jest on oparty

⁵⁸ Por. M. KRÓL-FIJEWSKA: *Stanowczo, łagodnie, bez lęku, czyli 13 wykładów o asertywności*. Warszawa: Wydawnictwo INTRA, 1992, s. 8–10.

⁵⁹ Por. *Anonimowi Alkoholicy. Historia o tym, jak tysiące mężczyzn i kobiet zostało uzdrowionych z alkoholizmu*. Warszawa: Fundacja BSK AA w Polsce, 2011, s. 21, 49–61.

na sekwencji dwóch procesów charakteryzujących interakcje społeczne: imitacji i internalizacji. „To, co zaczyna się jako udawanie, przemienia się w głęboko zakorzeniony stan psychologiczny. [...] Całkowicie internalizujesz religijne przekonania, których nabywanie rozpoczęłeś od pozorowania”⁶⁰. Internalizacja uważana jest za najsilniejsze następstwo wpływu innych ludzi. Przekonanie, które w ten sposób włączamy do naszego systemu wartości, „uniezależnia się od swego źródła i staje się niezwykle odporne na zmianę”⁶¹.

Po tych wyjaśnieniach można uznać, że reżim Pascala nie stanowi wyjątkowego zjawiska, ale bazuje na pewnych mechanizmach natury psychologicznej, które co najmniej w pewnego typu sytuacjach trafnie opisują rzeczywistość ludzkich poczynąń. Stwierdzenie to nie rozstrzyga jednak zasadniczej kwestii dotyczącej tego, czy naśladowanie ludzi wierzących faktycznie prowadzi do wiary w Boga. Najbardziej zaawansowane filozoficzne badania w tym zakresie przeprowadził Garber w pracy *What Happens after Pascal's Wager: Living Faith and Rational Belief*.

Amerykański filozof przede wszystkim przekonuje, że autor *Myśli* był w pełni świadomy trudności wiążących się z przejściem od zakładania się o istnienie Boga do wiary w Niego: „Pascal ma całkowitą pewność, że wiara nie jest dobrowolna; inaczej niż przy podniesieniu ręki, nie potrafię chcieć uwierzyć i oczekiwać, że przyniesie to prawdziwą wiarę”⁶². Konieczne jest zatem poddanie się odpowiedniemu reżimowi, który ma charakter regularnych praktyk religijnych.

Proponowany przez Pascala sposób dojścia do wiary wymaga jednak interpretacji nie tylko teologicznej, ale również filozoficznej, gdyż autor *Myśli*, zdaniem Garbera, jest przekonany, że rezultatem stosowania reżimu ma się stać wiara racjonalnie uzasadniona. Takie odczytanie drugiej części zakładu amerykański filozof opiera na treści 483. fragmentu *Myśli*. Znajdują się tam słowa, które Pascal – przypuszczalnie w celu ich zaakcentowania – włożył w usta przemawiającego do wszystkich ludzi

⁶⁰ I. HACKING: *Pathological Withdrawal of Refugee Children Seeking Asylum in Sweden*. „Studies in History and Philosophy of Biomedical Sciences” 2010, Vol. 41, s. 316.

⁶¹ E. ARONSON: *Człowiek – istota społeczna*. Tłum. J. RADZICKI. Warszawa: PWN, 1987, s. 59.

⁶² D. GARBER: *What Happens after Pascal's Wager: Living Faith and Rational Belief*. Milwaukee Wis.: Marquette University Press, 2009, s. 10.

Boga: „Nie żądam od was ślepej łatwowierności. [...] Nie żądam, abyś mi podał swą wiarę bez racji, i nie mam zamiaru ujarzmić cię tyrańsko. Nie zamierzam również zdać ci sprawy ze wszystkich rzeczy; aby pogodzić te sprzeczności, mam zamiar ukazać ci jasno, za pomocą nieodpartych dowodów, boskie oznaki we mnie, które by cię przekonały, czym jestem, i zyskałyby mi powagę za pomocą cudów i dowodów niepodobnych do odrzucenia; abyś następnie wierzył w rzeczy, których cię nauczam, skoro nie znajdziesz żadnej przyczyny do odrzucenia ich”⁶³.

Podstawę interesującej analizy, którą przeprowadził Garber, stanowi teza głosząca, że warunkiem uzmysłowienia sobie owych „nieodpartych dowodów” jest właśnie realizacja reżimu Pascala. Amerykański filozof przede wszystkim ujawnia głęboką nieufność dotyczącą takiego rozstrzygnięcia: „Mam stałe podejrzenie, że jest to naciągane (*fishy*)”⁶⁴. Szczęśliwie, nie poprzestaje on jedynie na przekazaniu swojego intuicyjnego osądu, ale umacnia go obszerną argumentacją. Składają się na nią trzy zasadnicze kwestie, rodzące – zdaniem Garbera – poważne wątpliwości.

Pierwsza z nich dotyczy psychologicznego mechanizmu samooszukiwania się. Garber obrazuje go przykładem osoby, która postanowiła stać się znawcą win, pomimo początkowego sceptycznego pod tym względem nastawienia. Zaczęła jednak zachowywać się w sposób charakterystyczny dla smakoszy: powoli, w skupieniu sączyć trunek, wąchać go, oceniać barwę itp. Po pewnym czasie może poczuć się koneserem gotowym do publicznego wypowiedzania się na temat wina. Trudno byłoby wówczas rozstrzygnąć, czy faktycznie rozwinęła ona umiejętność rozpoznawania i oceniania win, czy też jedynie wmówiła to samej sobie. „Nie wątpię – pisze Garber – że samooszukiwanie się może odgrywać istotną rolę w zakładzie Pascala, tak jak i może się to dziać w przypadku smakowania wina”⁶⁵.

Ważnym czynnikiem wpływającym na groźbę samooszukiwania się jest stopień trudności wiążący się z podjętym działaniem. Im więcej bowiem człowiek włożył starań w dążeniu do danego celu, tym bardziej

⁶³ B. PASCAL: *Mysli...*, 483.

⁶⁴ D. GARBER: *What Happens...*, s. 10.

⁶⁵ Ibidem, s. 20.

będzie skłonny przekonywać samego siebie o jego osiągnięciu. Jednym z przykładów stosowania tej reguły są przyjęte w wielu ekskluzywnych – formalnych i nieformalnych – grupach surowe rytuały inicjacyjne. Okazuje się, że po ich przejściu nowy członek czuje się silniej z grupą związany i uczestnictwo w niej ceni wyżej, niż gdyby nie kosztowało ono aż tak wielkiego wysiłku. Inna podobna sytuacja to podjęcie wieloletnich wyrzeczeń w celu kupna atrakcyjnego samochodu albo wyjazdu na wycieczkę do egzotycznego kraju. Także tutaj psychologiczne mechanizmy obronne, aby oddalić groźbę bolesnego rozczarowania, często wybierają postać samooszukiwania się.

Czy rzeczywiście zakładany efekt wdrożenia reżimu Pascala, to jest uzyskanie wiary, może okazać się jedynie pozorny, wynikający z samooszukiwania się? Innymi słowy, trzeba rozważyć, czy człowiek może mniemać, że jest osobą wierzącą, a faktycznie wiary nie posiadać. Trudno o jednoznaczną odpowiedź, gdyż nie dysponujemy wskaźnikami, które pozwoliłyby obiektywnie ocenić prawdziwość świadectwa religijnego. Można tylko przypuszczać, że zagrożenie samooszukiwania się nie jest specyficzne dla osoby zakładającej się o istnienie Boga, lecz raczej – tak jak w przytoczonych, podobnych do stosowania reżimu sytuacjach – zależne od innych, indywidualnie zróżnicowanych czynników natury psychologicznej i socjologicznej (stopień zaspokojenia potrzeb, siła ego, oczekiwania społeczne itp.).

Warto zaznaczyć, że mechanizm samooszukiwania się był doskonale Pascalowi znany⁶⁶. W *Myślach* wiele miejsca poświęcił analizie fenomenu rozrywki⁶⁷. Jego istotę widzi on właśnie w beznadziejnie nieskutecznej próbie ucieczki przed nieuchronnością śmierci: „Bieźmy bez troski w przepaść, pomieściwszy przed sobą coś, co nam nie pozwala jej spostrzec”⁶⁸. Oddając się rozrywkom, człowiek, zdaniem Pascala, chce przekonać przede wszystkim siebie samego, że nie musi kłopotać się skończonością swej egzystencji. Wnikliwa znajomość specyfiki samooszukiwania się, którą francuski filozof niewątpliwie posiadał, nie stanowi jednak argumentu za tym, że nie może ono towarzyszyć staraniom o zdobycie wiary.

⁶⁶ Por. L. KOŁAKOWSKI: *Bóg nam nic...*, s. 164–167.

⁶⁷ Por. B. PASCAL: *Myśli...*, 198–227.

⁶⁸ Ibidem, 226.

Garber przytacza autentyczną historię opisaną przez doktorantkę antropologii, która prowadziła badania nad współczesnym okultyzmem. W celu dotarcia do samej istoty tego zjawiska, przyłączyła się ona do jednej z aktywnie działających grup ezoterycznych: chodziła na spotkania, czytała zalecane publikacje, uczestniczyła w rytuałach. „Dostosowała się zatem – komentuje amerykański filozof – do odpowiednika brania wody święconej i słuchania mszy”⁶⁹. Po kilku miesiącach ze zdziwieniem stwierdziła, że zaakceptowała zasadność niektórych podawanych jej i w pewnym sensie doświadczonych treści spirytystycznych. Uwierzyła w ich realność, a stało się to za sprawą przebytego „treningu” okultystycznego. Nowo nabyte przekonania owa doktorantka oceniała wcześniej jako błędne i dziwaczne, w ogóle nie planowała aprobowania ich, a zatem z pewnością nie zadziałał tu mechanizm samooszukiwania się.

Garber stwierdza, że historia ta budzi w nim wątpliwości podobne do tych, jakie ma w stosunku do zakładu Pascala. Chodzi tym razem o niekognitywny charakter zalecanego przez autora *Myśli* postępowania. Ma ono prowadzić do zmiany przekonań, ale nie przez „działania edukacyjne, studiowanie, doskonalenie percepcji itp., ale za sprawą takich praktyk, jak uczęszczanie na msze i używanie wody święconej”⁷⁰. Związek podjętego działania z jego planowanym efektem jest w przypadku zakładu nawet słabszy niż rozważane przykłady stawiania się ekspertem w dziedzinie wina czy zwolennikiem okultyzmu, zakładano w nich przecież także zdobywanie wiedzy, kształtowanie umysłu adepta. Pascal natomiast zaleca „poddanie się” rozumowi i oparcie przemiany wewnętrznej na bardziej zwierzęcym niż ludzkim automatyzmie.

W celu jeszcze wyraźniejszego zaakcentowania swych wątpliwości Garber proponuje eksperyment myślowy. Należy założyć, że neuropsychologiczne badania nad ludźmi stosującymi reżim Pascala wykazałyby, iż skutkuje on pojawieniem się w centralnym układzie nerwowym zakładającego się specyficznych zmian chemicznych. Trzeba ponadto przyjąć, że naukowcom udało się uzyskać tabletkę, której jednorazowe zastosowanie skutkowałoby identycznymi zmianami chemii mózgu. Wówczas jednostka, która zażyłaby ją, mogłaby – być może bez względu na

⁶⁹ D. GARBER: *What Happens...*, s. 21.

⁷⁰ Ibidem, s. 25.

swój dotychczasowy stosunek do religii – w ciągu kilku godzin stać się osobą wierzącą i posiadającym racjonalne uzasadnienie swoich przekonań katolikiem. Garber jest pewny, że prawdziwość owego uzasadnienia – właśnie ze względu na całkowicie niekognitywny sposób jego nabycia – musiałaby rodzić podejrzenia⁷¹.

Zarzut amerykańskiego filozofa wskazuje na to, że istotną słabością reżimu Pascala jest propagowanie działań, w których nie w pełni ujawnia się osobowy wymiar człowieka. W tak popularnych obecnie koncepcjach personalistycznych – stanowiących także rdzeń najważniejszych ujęć antropologii teologicznej – podkreśla się właśnie integralność czynów prawdziwie ludzkich. Przykładowo, Wojtyła proponuje kategorię „personalistycznej wartości czynu”, która „tkwi w samym spełnianiu czynu przez osobę, w samym fakcie, że »człowiek działa« w sposób sobie właściwy. A więc – że działanie to posiada charakter autentycznego samostanowienia, że realizuje się w nim transcendencja osoby, co [...] pociąga za sobą integrację zarówno w polu ludzkiej somatyki, jak i psychiki”⁷². Kategorii tej nie można przypisać działaniom zalecanym w ramach drugiej części zakładu Pascala ze względu na ich niekognitywny, a zatem nieintegralny charakter. Przekonanie autora *Myśli* o konieczności zawieszenia funkcjonowania intelektualnego („ogłupienia się”) wyklucza uznanie czynu za w pełni autentyczny, to jest za czyn osoby ludzkiej.

Tę obiekcję można próbować osłabiać przez wskazanie racjonalnych elementów zakładu Pascala, niewątpliwie obecnych w pierwszej, filozoficzno-matematycznej części oraz przekonywanie, że ideę francuskiego myśliciela należy traktować całościowo, a wtedy dotyczy ona człowieka we wszystkich jego istotnych wymiarach. Jest to jednak wywód o niewielkim stopniu wiarygodności – zakład wyraźnie rozpada się na dwie mało zintegrowane z sobą fazy: rozumowanie bez czynów oraz działanie bez względu na racje intelektualne. Silniejszy, choć nadal – jak się wydaje – niedostatecznie przekonujący kontrargument ma charakter teologiczny. Warunkiem koniecznym zdobycia wiary nigdy nie jest ludzki czyn, nawet ten o personalistycznej wartości, ale odpowiednia,

⁷¹ Por. ibidem, 20–21.

⁷² K. WOJTYŁA: *Osoba i czyn...*, s. 327.

otwarta na działanie Boga postawa człowieka, chociaż i ona pozostaje warunkiem niewystarczającym. Można próbować dowodzić, że stosowanie zaleconych przez Pascala praktyk religijnych jest optymalną metodą ukształtowania w jednostce tej właśnie postawy.

Trzecia najważniejsza wątpliwość Garbera dotyczy przygodności zakładu. Co uzasadnia takie, a nie inne działania podjęte w celu dojścia do wiary w Boga? Co przyniosłoby praktykowanie innego reżimu? W poszukiwaniu odpowiedzi amerykański filozof ponownie sięga do licznych przykładów. Gdyby wspomniana już młoda adeptka nauki zamiast badać okultyzm, zaangażowała się w działalność grupy wegetariańskiej albo pacyfistycznej, to najprawdopodobniej stałaby się z czasem odpowiednio wegetarianką bądź pacyfistką. Efekt ten potwierdzają rezultaty badań prowadzonych przez psychologów społecznych nad konsekwencjami studiowania losowo przydzielonych materiałów propagujących różne opcje polityczne. Działanie to zmienia światopogląd osób badanych – staje się on bliższy poznawanej ideologii⁷³.

Świadomy znaczenia przypadkowych okoliczności dla procesu formowania się przekonań był już Kartezjusz. Garber cytuje fragment *Rozprawy o metodzie*: „[...] nauczyłem się, by nie dawać zbyt mocnej wiary temu, o czym przekonały mnie jedynie przykłady i obyczaj”⁷⁴, i komentuje go następująco: „Gdybym urodził się w Chinach 2000 lat temu albo w puszczy amazońskiej 50 lat temu, to moje przekonania byłyby całkowicie inne, niż są teraz. Ten fakt, który nazywam przygodnością naszych przekonań, skłonił Kartezjusza, i może powinien skłonić także nas, do zakwestionowania części naszych przekonań”⁷⁵.

Przygodność zagraża nawet rezultatom, zdawałoby się obiektywnych, analiz filozoficznych. Garber tezę tę obrazuje przykładem Geralda A. Cohena, wybitnego współczesnego marksisty, który w młodości wahał się nad wyborem miejsca studiów. Ostatecznie zdecydował się na Oxford, gdzie poznawał tajniki filozofii pod kierunkiem tak znakomitych myślicieli, jak Isaiah Berlin i Gilbert Ryle. Pozwoliło mu to poznać i w pełni zaakceptować argumentację dowodzącą zasadności podziału

⁷³ Por. E. ARONSON: *Człowiek – istota społeczna...*, s. 158–160.

⁷⁴ R. DESCARTES: *Rozprawa o metodzie*. Tłum. W. WOJCIECHOWSKA. Warszawa: PWN, 1981, s. 12.

⁷⁵ D. GARBER: *What Happens...*, s. 29.

sądów na analityczne i syntetyczne. Wiele lat później Cohen zorientował się, że gdyby wybrał konkurencyjny Harvard, to pod wpływem Willarda V.O. Quine'a zapewne bez wahania uznałby argumenty podważające sensowność takiego właśnie podziału sądów⁷⁶.

Przygodność reżimu Pascala polega na tym, że trudno znaleźć racje za tym, aby zakładający się podjął działania właśnie takie, jakie zaleca autor *Myśli*. Być może, spekuluje Garber, jest to sposób osiągnięcia wiary katolickiej oraz uzyskania pełnego przekonania o prawdziwości doktryny wyznania rzymskiego. Jednakże należy przypuszczać, że wybór innego reżimu (np. żydowskiego, mahometańskiego albo zgoła antyreligijnego) ostatecznie skutkowałby przyjęciem innych przekonań (zgodnych z judaizmem, islamem czy ateizmem). Tak rozumiana przygodność staje się pewną formą rozważanego już zarzutu wielu bogów.

Garber uważa, że obiekcje, jakie wysunął wobec reżimu Pascala: możliwość samooszukiwania się, niekognitywny charakter oraz przygodność, są wzajemnie od siebie niezależne, a to wzmacnia ich siłę. Mimo to amerykański filozof nie uznaje zakładu za niepoprawny, lecz zaleca jego zwolennikom daleko posuniętą ostrożność: „Z powodu uzasadnionej obawy przed dostaniem się w kleszcze poznawczej iluzji, powinieniem nieustannie sprawdzać racjonalność moich przekonań i nieustannie poszukiwać argumentów zarówno za wiarą w Boga, jak i przeciwko teizmowi”⁷⁷. Rada ta, jakkolwiek może się wydawać słuszna, jest bardzo odległa od ducha argumentacji Pascala, który na samym początku założył właśnie jałowość prób rozumowego poszukiwania odpowiedzi w kwestii istnienia/nieistnienia Boga.

Interpretacja Garbera opiera się na bardzo problematycznym założeniu dotyczącym efektów zakładu: „W końcu, po przejściu przez proces nawrócenia, posiadam racjonalną wiarę, wiarę w Boga opartą na dowodach, które uważam za racjonalnie przekonywające”⁷⁸. Tak zdecydowany akcent na poznawcze konsekwencje reżimu Pascala trudno jednak uznać za trafne odczytanie intencji francuskiego myśliciela. Podjęcie praktyk religijnych ma bowiem przede wszystkim doprowadzić zakładającego się

⁷⁶ Por. *ibidem*, s. 29–30.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 53.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 17.

do żywej wiary. Być może podjęta przez Garbera próba filozoficznego opisu reżimu Pascala była z góry skazana na niepowodzenie⁷⁹.

⁷⁹ Argumentację Garbera szerzej przedyskutowałem w innym miejscu. Por. M. WÓJTOWICZ: *Daniela Garbera interpretacja konsekwencji przyjęcia założenia Pascala*. W: *Inspiracje i kontynuacje problemów filozofii XVII wieku*. Red. J. ŻELAZNA. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2013, s. 23–35.

Struktura i poprawność zakładu Pascala



Celem postawionym w prezentowanym rozdziale jest zsyntetyzowanie przedstawionych we wcześniejszych częściach pracy rezultatów badań nad zakładem Pascala. Najpierw omówione zostaną wnioski wypływające z rozpoznania wszystkich ważnych elementów propozycji francuskiego filozofa. Zarysowanie jej zasadniczej struktury umożliwi z kolei systematyczne, w postaci sekwencji twierdzeń, przedstawienie własnego odczytania treści zakładu. Zaakcentowane przy tym zostaną kwestie istotnie różne w stosunku do standardowych interpretacji znaczenia 451. fragmentu *Myśli*. Następnie podsumowane będzie zagadnienie poprawności zakładu, zwłaszcza pod względem wiarygodności przyjętych założeń oraz trafności kolejnych etapów rozumowania. Rozdział zakończy się ukazaniem filozoficznych konsekwencji zaproponowanego odczytania idei Blaise'a Pascala.

1. Proponowana interpretacja zakładu

Punktem wyjściowym badań, których efekty przedstawiono w niniejszej pracy, był ZP – jeden z wariantów argumentacji Pascala zawartej w 451. fragmencie *Myśli*. Wariant ten jest bowiem uznawany za najbardziej trafne sformułowanie idei francuskiego filozofa i mieści w sobie wszystkie charakterystyczne jej elementy: zawieszenie sądu w kwestii istnienia/nieistnienia Boga, konieczność jednoznacznego opowiedzenia się za Jego istnieniem bądź przeciwko Jego istnieniu, kalkulowanie zysków i strat przed podjęciem wyboru, wykorzystanie w procesie decyzyjnym rachunku prawdopodobieństwa. Pierwotnym celem przeprowadzonych analiz było precyzyjne ustalenie kształtu całości wywodu, to jest wszystkich tworzących go twierdzeń. Pomyślnie sfinalizowanie tego zadania miało z kolei być podstawą próby włączenia się w wielowiekową tradycję poszukiwania odpowiedzi na kluczowe pytanie: „Czy zakład Pascala jest poprawny?”

Realizacja tak określonego celu nie powiodła się. W trakcie analizy okazało się bowiem, że ZP – mimo że wersja ta nazywana jest kano-

niczną – nie oddaje propozycji Pascala w sposób adekwatny, gdyż niektóre istotne jej treści zupełnie są pomijane. Ten wariant zakładu ma głównie charakter filozoficznej, a częściowo także teologicznej argumentacji. Wyływającego z niej wniosku: „Należy zakładać się o istnienie Boga” nie można jednak uznać za zwieńczenie całej idei przedstawionej w *Myślach*. Owszem, jest to teza o pierwszorzędnym znaczeniu, lecz – jak podkreśla Pascal – wymaga ona dopełnienia przez czyn. Uznanie racjonalności decyzji o postawieniu na Boga, jakie osiągnięte zostało w drodze intelektualnych rozważań, powinno być dla odległego od wiary człowieka bodźcem do zainicjowania odpowiedniej przemiany dotychczas prowadzonego życia. Francuski filozof przedstawia sposób wiodący do osiągnięcia właściwej postawy egzystencjalnej – jest nim podjęcie praktyk religijnych.

Trzeba zatem wprowadzić ważną korektę do standardowego ujęcia zakładu Pascala. W celu należytego opisanie wszystkich tworzących go, a zarazem znaczących elementów najlepiej będzie dychotomicznie je podzielić. Otrzymamy wówczas dwie części, które łącznie składają się na propozycję przedstawioną w *Myślach*. Pierwsza z nich to rozumowanie, które rozpoczyna się od stwierdzenia nierozstrzygalności pytania „Czy istnieje Bóg?”, a kończy tezą o opłacalności przyjęcia religijnego sposobu życia. Najbardziej charakterystycznym i także niezwykle oryginalnym rysem tej części jest kalkulacja probabilistyczna. Początek części drugiej stanowi z kolei przyznanie zakładającego się do braku wiary, koniec zaś – przewidywane osiągnięcie przez niego niemal pewności co do tego, że dokonała się w nim korzystna przemiana wewnętrzna. Innymi słowy, odbiorca zakładu finalnie nie tylko przekształca swą dawną postawę agnostyczną czy sceptyczną w postawę teistyczną, ale i przekonuje się o słuszności osiągniętego stanu. Cechą szczególną tego etapu jest działanie, a konkretnie – praktykowanie zachowań charakterystycznych dla wyznawców religii chrześcijańskiej.

W tym miejscu warto przytoczyć wszystkie najważniejsze argumenty przemawiające za takim właśnie ujęciem zakładu Pascala. W głównej mierze wskazuje na to sam układ tekstu w zawierającym zakład 451. fragmencie dzieła francuskiego filozofa. Przypomnijmy, składa się on z nieco chaotycznie przedstawionych twierdzeń dotyczących głównie nieskończoności i natury Boga (preambuła) oraz z dialogu między

narratorem a osobą obojętną religijnie. ZP oddaje tylko pierwszą część owego dialogu, pomijając zakończenie¹. Proponowane tu dwuczęściowe odczytanie zakładu obejmuje wszystkie istotne treści zawarte w zapisie tej rozmowy. Można i w tym miejscu sformułować zarzut dotyczący niekompletności branych pod uwagę treści, gdyż tym razem pominięta zostaje wspomniana preambuła. Obiekcja ta jest jednak nieprzekonywająca – początek 451. fragmentu *Myśli* nie jest ani narracyjnie, ani merytorycznie spójny z jego resztą, natomiast spójność tę bez trudu można dostrzec w całości części dialogicznej.

Następny argument wynika ze wspomnianej już niekompletności wszelkich wariantów zakładu, w tym szczegółowo przeanalizowanego ZP, które ograniczają się do konkluzji o opłacalności postawienia na Boga. Gdyby konkluzję tę Pascal uznał za wystarczającą, to zapewne nie omieszczałby wyraźnie tego w tekście zaznaczyć. Może trudno byłoby oczekiwać zastosowania formuły matematycznej, na przykład: „co było do udowodnienia”, ale jednak należałoby spodziewać się od autora *Myśli* jakiegoś zdania zamykającego wywód. Przedstawienie rozumowania w postaci dyskusji dawało dodatkową możliwość zasygnalizowania osiągnięcia jej celu przez takie wypowiedzi, jak: „masz rację”, „przekonałeś mnie”, „teraz zrozumiałem” itp. Rozmówca Pascala, przypomnijmy, już po zaaprobowaniu matematycznej argumentacji wypowiada się jednak zupełnie inaczej: „[...] każą mi zakładać się, a nie mam swobody; [...] nie umiem wierzyć. Cóż mam tedy uczynić?”². Słowa te trudno uznać za ekspresję osoby, która dotarła do rozwiązania rozważanego problemu. Dlatego też dialog toczy się dalej. Dopiero po przedstawieniu przez Pascala drugiego, obejmującego działanie, etapu zakładu pada z ust jego interlokutora znamienne zdanie: „Och, to, co mówisz, porywa mnie, zachwyca”³. Doprowadzenie analizy aż do tej wypowiedzi pozwala zasadnie twierdzić, że rozpatrzona została całość wywodu.

Niekompletność standardowych wersji zakładu skutkuje ponadto jeszcze inną, trudną do wyjaśnienia kwestią. Co to znaczy: postawić na ist-

¹ Argumentacja tworząca wersję ZP odnosi się do około 60% tekstu zawierającego omawianą rozmowę.

² B. PASCAL: *Myśli*. Tłum. T. ŻELEŃSKI (BOY). Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1989, 451.

³ Ibidem.

nienie Boga, o którym niemal nic nie wiemy? Wątpliwość tę trafnie ujął Józef Życiński: „W perspektywach poznania teologicznego nie można za podstawę argumentów przyjmować kalkulacji ekonomicznych; Bóg, którego opłaca się przyjąć, nie ma nic wspólnego ani z Bogiem Objawienia, ani z Bogiem filozofów”⁴. Trzeba się z tym zgodzić, gdyż opierając się jedynie na wywodzie probabilistycznym, wiadomo o Bogu tylko to, że – jeśli w ogóle istnieje – nagradza wieczną szczęśliwością tych, którzy zaryzykują przyjęcie Jego istnienia za realne. Niedookreślenie istoty Boga faktycznie uniemożliwia realizację decyzji o postawieniu na Niego, gdyż nie wiadomo, na czym postawienie to miałoby polegać. Tę słabość okrojonych wariantów zakładu celnie wytyka zarzut wielu bogów. Staje się on bezprzedmiotowy dopiero po uwzględnieniu drugiej części propozycji Pascala, z której jednoznacznie wyłania się rozumienie Boga jako Boga Objawienia, a nawet dokładniej – Objawienia chrześcijańskiego. Dzięki temu sprecyzowaniu zakładanie się przyjmuje dobrze znaną postać zaangażowanej religijnie postawy życiowej.

Kolejny argument za dwuczęściową strukturą zakładu wypływa z analizy innych partii *Myśli*. Skoro wywód zawarty w 451. fragmencie należy uznać – zgodnie z przeprowadzonymi już rozważaniami – za integralną, a może nawet centralną część głównego dzieła Pascala, to wynikające z niego ustalenia powinny w jakiś sposób znaleźć oddźwięk w innych fragmentach. Konkluzja wieńcząca ZP: „Należy zakładać się o istnienie Boga” tam się jednak w zasadzie nie pojawia. Owszem, w kilku miejscach Pascal wypowiada się na temat rachunku prawdopodobieństwa⁵, ale czyni to inaczej niż w matematycznej części zakładu. Poza 451. fragmentem francuski filozof akcentuje wyłącznie praktyczne implikacje rozważań probabilistycznych. Natomiast treści charakterystyczne dla drugiej części zakładu: poskramianie namiętności, oglupienie, automatyzm, a także finalny wniosek: zalecenie podjęcia reżimu religijnego – są rozwinięte w wielu dalszych fragmentach *Myśli*⁶.

W tym miejscu może powstać wątpliwość o zupełnie innym charakterze. Skoro ostatecznie najważniejsza dla odbiorcy zakładu staje się jedy-

⁴ J. ŻYCIŃSKI: *Teizm i filozofia analityczna*. T. 1. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1985, s. 208.

⁵ Por. B. PASCAL: *Myśli...*, 452–455.

⁶ Por. *ibidem*, 457, 467–473, 482–483, 651.

nie perspektywa włączenia do codziennego życia regularnych praktyk religijnych, to być może zbędna jest pierwsza część propozycji Pascala jako niemająca nic wspólnego z konkretnymi działaniami. Zarzut ten łatwo oddalić, chociażby akcentując przedstawioną przez francuskiego filozofa konieczność ośłupienia, to jest zmiany o charakterze mentalnym. Odbiorca zakładu, do wiary nastawiony sceptycznie, a do zachowań religijnych – nawet bardzo sceptycznie, potrzebuje argumentacji czy dyskusji zawierającej przekonywujące racje intelektualne. Przedstawienie ich w pierwszej części wywodu nie ma mocy wzbudzenia w sceptyku wiary w Boga, ale może skłonić go do odpowiednich działań.

Kończąc rozważania nad strukturą zakładu, trzeba zaznaczyć, że proponowana w niniejszej pracy interpretacja, aczkolwiek wyróżnia dwie zasadnicze części idei Pascala, to jednak silniej akcentuje spójność całości. W tym świetle wszelkie fragmentaryczne ujęcia, takie jak ZP, trzeba uznać za nieadekwatne. Należy ponadto zauważyć, że przyjęta interpretacja nie tylko wzbogaca wariant ZP o treści wynikające z dodania drugiej części zakładu, ale także istotnie modyfikuje niektóre elementy ZP. Zasadne jest zatem kompletne przedstawienie w tym miejscu postaci zakładu Pascala, w której uwzględniono wszystkie rezultaty poczynionych badań.

Prezentację zakładu Pascala należy rozpocząć od niespodziewanego stwierdzenia. Otóż autor *Mysli* zapewnia, że istnieje Bóg „Abrahama, Izaaka i Jakuba”, Bóg, który objawił się w Jezusie Chrystusie i o którym świadczy Pismo Święte. W najdoskonalszy sposób prawdę o Nim wyraża nauka Kościoła rzymskokatolickiego. Pogląd Pascala nie jest zaskakujący dla nikogo, kto choćby w niewielkim stopniu zna biografię francuskiego filozofa. Zaskakujące jest to, że ów pogląd pojawia się nie jako końcowy wniosek, ale jako pierwsze twierdzenie w wywodzie, który często, acz bezzasadnie, zaliczany jest do dowodów na istnienie Boga. Trzeba przypomnieć, że pewność co do istnienia Boga wypływa, zdaniem Pascala, z postawy religijnej, z wiary. Autor *Mysli* wyraził to wprost w preambule 451. fragmentu: „[...] przez wiarę znamy Jego istnienie”⁷ oraz w wielu innych partiach swego najważniejszego dzieła. Jednakże twierdzenie o istnieniu Boga jest, według Pascala, niedowodliwe, gdyż nie wynika

⁷ Ibidem, 451.

z dociekań rozumowych, lecz może być poznane tylko sercem. Stwierdzenie to jest niezawodnie prawdziwe, ale w dyskursie trzeba uznać je za założenie, które bezspornie przyjmują jedynie osoby wierzące.

Pozostałe treści zawarte w zakładzie Pascala skierowane są do określonych odbiorców. Są nim osoby, które nie uznają prawdziwości tezy o istnieniu Boga. Dlaczego prawda ta jest przed niektórymi ludźmi zakryta? Na to pytanie autor *Mysli* udziela odpowiedzi dopiero pod koniec 451. fragmentu. Przyczyną braku wiary, a w konsekwencji także odrzucenia głównej tezy teistycznej, są „namiętności”. Pascal przedstawia swą propozycję tym osobom, które nie wierzą w Boga, ale zarazem nie wykluczają, że może On istnieć. Teoretycznie zatem odbiorcami zakładu powinny być wszystkie osoby niewierzące, gdyż – zdaniem Pascala – nie sposób udowodnić prawdziwości tezy o nieistnieniu Boga. Z praktycznego punktu widzenia trzeba jednak uwzględnić osoby o ugruntowanych poglądach ateistycznych, które uważają, że Bóg na pewno nie istnieje, że teizm jest definitywnie fałszywy. Ich wykluczające istnienie Boga stanowisko stoi w sprzeczności z wyjściowym założeniem zakładu. Ostatecznie więc należy przyjąć, że zakład Pascala przeznaczony jest dla osób, których pogląd w kwestii istnienia Boga mieści się w szeroko pojętym agnostycyzmie lub sceptycyzmie.

W tym miejscu rozpoczyna się argumentacja w ścisłym tego słowa znaczeniu. Pascal przekonuje, że mamy do czynienia z następującą alternatywą: Bóg istnieje bądź Bóg nie istnieje. Odbiorca zakładu jest osobą, która bierze pod uwagę możliwość zachodzenia obu wymienionych stanów rzeczy. Trzeba zaznaczyć, że nie jest to jedynie trywialna egzemplifikacja logicznej zasady wyłączonego środka. Ponieważ Bóg został przez francuskiego myśliciela jasno określony – jako Ten, którego głoszą chrześcijanie – to i rozpatrywana alternatywa przyjmuje konkretną postać: albo chrześcijanie mają rację i wtedy wszystko, co możemy wiedzieć na temat Boga, człowieka i świata, jest zgodne z ich doktryną, albo racji nie mają, a w tym wypadku prawda o rzeczywistości przybiera inny kształt. Znaczy to, że rozpatrywana przez Pascala opcja „Bóg nie istnieje” jest bardzo pojemna i zawiera, obok narzucającego się poglądu ateistycznego, także wszelkie niechrześcijańskie stanowiska teistyczne.

Osoba, która wstępnie dopuszcza ewentualność prawdziwości każdego z dwóch przeciwnych sobie poglądów, poszukuje zwykle racji, które

skłoniłyby ją do opowiedzenia się za jedną z możliwości – właśnie tą, na którą wskazał zebrane argumenty. Pascal jednakże przekonuje, że w przypadku problemu istnienia/nieistnienia Boga postępowanie takie skazane jest na niepowodzenie. Ograniczenia naturalnych władz poznawczych człowieka uniemożliwiają rozstrzygnięcie nie tylko tego problemu, ale także wielu innych, istotnych egzystencjalnie zagadnień. Autor *Mysli* krytycznie odnosi się do klasycznych dowodów na istnienie Boga i nie przewiduje, aby kiedykolwiek zdołano sformułować przekonujące argumentacje. Pytanie o istnienie Boga – rozpatrywane, jak pisze Pascal, „wedle naturalnego poznania” – pozostaje zatem bez odpowiedzi.

Mogłoby się wydawać, że wobec tego w kwestii istnienia/nieistnienia Boga należy, rezygnując z równie nieuzasadnionych poglądów teistycznych i ateistycznych, zająć stanowisko agnostyczne. Pascal stanowczo temu zaprzecza. Człowiek musi uznać jeden z sądów: „Bóg istnieje” bądź „Bóg nie istnieje” za prawdziwy i postępować w zgodzie z poczynionym wyborem. Francuski filozof nazywa to zakładaniem się o istnienie Boga albo zakładaniem się o Jego nieistnienie. Wspomniana, na pozór najbardziej racjonalna i dojrzała intelektualnie, postawa zawieszenia sądu jest, zdaniem Pascala, równoważna opowiedzeniu się za ateizmem. Wyboru między założeniem się o istnienie Boga a założeniem się przeciwko Jego istnieniu nie sposób bowiem uniknąć.

Jeżeli istotnie wybór ten jest nieunikniony, to palącym problemem staje się znalezienie wiarygodnego kryterium pozwalającego podjąć właściwą decyzję. W tej niełatwej sytuacji autor *Mysli* przedstawia oryginalny pomysł. Otóż proponuje on rozważyć konsekwencje obu możliwych opcji: założenia się o istnienie Boga i założenia się przeciwko Jego istnieniu. Konsekwencje te zależne są od tego, czy Bóg rzeczywiście istnieje, czy też nie. Trzeba zatem przeanalizować następstwa czterech możliwych wariantów: założenia się o istnienie Boga, gdy Bóg istnieje; założenia się o istnienie Boga, gdy Bóg nie istnieje; założenia się o nieistnienie Boga, gdy Bóg istnieje; założenia się o nieistnienie Boga, gdy Bóg nie istnieje. Choć trudno sobie wyobrazić, aby ta analiza mogła być precyzyjna, to jednak – według Pascala – prowadzi ona do użytecznych ustaleń. Jednym z nich jest stwierdzenie, iż zakładającego się o istnienie Boga czeka nagroda o nieskończonej wartości, jeśli tylko Bóg faktycznie istnieje, drugim – że we wszystkich trzech pozostałych przy-

padkach konsekwencje wyboru mogą być korzystne albo niekorzystne, ale zarazem wartość ewentualnego zysku czy straty wyraża się liczbą skończoną.

Stojąca przed odbiorcą zakładu perspektywa konieczności wyboru zostaje przez autora *Mysli* porównana z sytuacją człowieka, który postanawia wziąć udział w grze losowej. Racjonalnie postępujący gracz poszukuje optymalnej, to jest najbardziej opłacalnej strategii. Wyznacza się ją na podstawie obliczeń, zgodnie z regułami rachunku prawdopodobieństwa, wartości oczekiwanej wygranej dla każdego z możliwych sposobów gry. Najlepiej jest się zdecydować na ten sposób, dla którego owa wartość jest największa. Zamiarem Pascala stało się więc porównanie wartości oczekiwanej wygranej założenia się o istnienie Boga z wartością oczekiwaną wygranej założenia się o nieistnienie Boga. Realizacja tego celu wymaga jednak, poza określeniem wartości wygranych (zysków bądź strat) wiążących się z każdą możliwą sytuacją, znajomości szans zajścia branych pod uwagę stanów rzeczy. W przypadku zakładu trzeba znać prawdopodobieństwa istnienia oraz nieistnienia Boga. Francuski filozof przyjął, w zgodzie z wcześniej zaaprobowaną przesłanką, że prawdopodobieństwo istnienia Boga jest większe od 0. Stwierdzenie to można uznać za matematyczną formułę wszelkich, z wyjątkiem ateizmu, poglądów na istnienie Boga, w tym także cechujących odbiorcę zakładu agnostycyzmu czy sceptycyzmu.

Nawet tak mało dokładne wyznaczenie wartości liczbowych potrzebnych do kalkulacji probabilistycznych pozwoliło Pascalowi porównać wartości oczekiwane wygranych obu dostępnych zakładającemu się opcji. Najważniejszym działaniem algebraicznym okazuje się iloczyn prawdopodobieństwa istnienia Boga i obrazującej życie wieczne nieskończoności. Wartość tego iloczynu jest zawsze nieskończona. Rodzi to poważne konsekwencje – wartość oczekiwana wygranej w przypadku postawienia na istnienie Boga ma zawsze wartość nieskończoną, a zatem nieskończenie przerasta wartość oczekiwaną wygranej w przypadku postawienia na nieistnienie Boga, która zawsze jest skończona. Wniosek ten jest słuszny niezależnie od przyjętych wartości prawdopodobieństwa istnienia Boga i wygranych związanych ze wszystkimi wariantami, które mogą przydać się odbiorcy zakładu zależnie od tego, o co się założy i jaki jest faktyczny stan rzeczy.

Skoro dowiedzione zostało, że zakładanie się o istnienie Boga jest decyzją optymalną, to każdy człowiek, który mieni się osobą myślącą, winien tę właśnie decyzję podjąć. Innymi słowy, wyborem zgodnym z racjami rozumowymi jest postawienie na Boga, to jest życie w taki sposób, jak gdyby On istniał. Decyzja ta nie gwarantuje uzyskania korzystnego rezultatu, ale stanowi najlepszą szansę na jego osiągnięcie. Założenie się o istnienie Boga jest dla człowieka opcją najbardziej opłacalną.

Cóż jednak oznacza zakładanie się o istnienie Boga? Według Pascala, wyraża się to jasno określoną zmianą sposobu życia. Kluczowym jej elementem jest podjęcie chrześcijańskich, a ściślej – katolickich, praktyk religijnych, wśród których autor *Myśli* wprost wylicza używanie wody święconej oraz uczestniczenie we mszy św. Generalnie, chodzi o naśladowanie czynności osób wierzących. Przyjęcie zakładu nie rodzi bowiem w osobie wiary, nie zmienia także jej dotychczasowego poglądu w kwestii istnienia/nieistnienia Boga. Pascal radzi, aby pozwolić na „ogłupienie się”, czyli praktykowanie zachowań religijnych pomimo braku przekonania o ich słuszności. Decyzja o założeniu się o istnienie Boga jest więc jedynie punktem wyjściowym drogi do wiary. Rozpoczyna się ona od podjęcia regularnych praktyk religijnych, których pierwszym efektem jest zmniejszenie uwikłania człowieka w targające nim namiętności. Właśnie one nie pozwalają mu poznawać prawd religijnych w porządku serca, czynią go ślepym na rzeczywistość nadprzyrodzoną, oddalają od Boga.

Pascal jest przekonany, że przez realizowanie zakładu stopniowo dokonuje się w człowieku przemiana wewnętrzna. Polega ona na wzroście umiejętności dystansowania się od wpływu namiętności, zmniejszeniu się egocentryzmu, nabywaniu cnoty pokory. U realizatora zakładu zmienia się także stosunek do podjętej decyzji o postawieniu na istnienie Boga. Praktykowaniu czynności religijnych towarzyszy ewolucyjne przejście od postawy pełnej niepewności i wątpliwości do trwałego poczucia słuszności obranej drogi.

Autor *Myśli* dodaje coś jeszcze. Bazując na własnym doświadczeniu, przekonuje, że Bóg obdarza łaską tych, którzy poddają się Jego woli. Pozwala to żywić nadzieję, że osoba zakładająca się nie tylko zaakceptuje konieczność prowadzenia życia zgodnego z zasadami religijnymi, ale

otrzyma także od Boga dar wiary, dzięki któremu również jej rozumowi – dotychczas „poddanemu” i „ogłupionemu” – dane będzie niezawodne przekonanie o prawdziwości religii chrześcijańskiej.

Finalnie, zakład Pascala można przedstawić w skondensowanej postaci jako sekwencję następujących dwunastu twierdzeń:

T₀. Istnieje Bóg, który objawił się w Jezusie Chrystusie i którego najpełniej wyraża doktryna katolicka.

T₁. Być może Bóg istnieje.

T₂. Możliwe są dwa stany rzeczy: Bóg istnieje i Bóg nie istnieje.

T₃. Analiza intelektualna nie pozwala rozstrzygnąć, który z tych dwóch stanów rzeczy zachodzi, a który nie.

T₄. Konieczne jest dokonanie wyboru między założeniem się o istnienie Boga a założeniem się o Jego nieistnienie.

T₅. Możliwe jest przewidzenie wszystkich następstw założenia się o istnienie Boga i założenia się przeciwko Jego istnieniu.

T₆. Należy przyjąć, że prawdopodobieństwo istnienia Boga jest większe od 0.

T₇. Wartość oczekiwana wygranej w przypadku założenia się o istnienie Boga nieskończenie przerasta wartość oczekiwaną wygranej w przypadku założenia się o nieistnienie Boga.

T₈. Należy założyć się o istnienie Boga.

T₉. Realizacją założenia się o istnienie Boga jest podjęcie praktyk religijnych.

T₁₀. Rezultatem podjęcia praktyk religijnych jest przekonanie o słuszności założenia się o istnienie Boga.

T₁₁. Założenie się o istnienie Boga pozwala ufnie oczekiwać na łaskę wiary.

Należy odnieść się do jeszcze jednej kwestii – oryginalności przedstawionej interpretacji zakładu Pascala. Leży ona, jak się wydaje, przede wszystkim w próbie połączenia w spójną całość dosyć abstrakcyjnego rozumowania i postulatów dotyczących konkretnych zachowań człowieka. Nie znaczy to, że idea francuskiego filozofa nie była w ten sposób komentowana. Przeciwnie, czyniono tak niejednokrotnie. Przykładem mogą być uwagi Nicholasa Reschera, który – odnosząc się do formułowanych wobec zakładu zarzutów natury etycznej – stwierdził: „Argumentacja zawarta w zakładzie nie ma stanowić, w każdym razie

według Pascala, niczego więcej niż pierwszego małego kroku we właściwym kierunku”⁸. Metafora wędrówki, w której pierwszy kroczeek oznacza akceptację probabilistycznego wywodu, kolejne kroki symbolizują podjęcie praktyk religijnych, cel zaś stanowi prowadząca do wiary otwartość na łaskę Bożą – obecna także w interpretacji Leszka Kołakowskiego⁹ – jest w pełni zgodna z proponowanym w niniejszej pracy odczytaniem zamiaru Pascala. Podobne wyjaśnienie przedstawił również Stanisław Wszolek, dowodząc, że wszelkie możliwe ujęcia istoty zakładu wynikają z różnego stopnia zaakcentowania dwóch zasadniczych jego aspektów: rozumowania i podjęcia decyzji skutkującej całkowitą przemianą życia¹⁰.

Przedstawiona interpretacja stanowi odpowiedź na pierwsze zasadnicze pytanie, które wyznaczyło kierunek dokonanych analiz – „Jaka jest treść zakładu Pascala?”. Poczynione ustalenia umożliwiają podsumowanie równolegle prowadzonych rozważań ukierunkowanych na właściwe ukazanie kolejnych zagadnień: poprawności zakładu oraz jego znaczenia dla problematyki filozoficznej.

2. Zagadnienie poprawności zakładu

Prawdopodobnie najważniejszym, a na pewno najczęściej dyskutowanym problemem związanym z argumentacjami dotyczącymi istnienia Boga jest ich poprawność. Regułę tę potwierdziły przedstawione w niniejszej pracy badania nad zakładem Pascala. Zazwyczaj przyjmowały one postać rozważań nad rozmaitymi zarzutami stawianymi poszczególnym elementom rozumowania zawartego w 45l. fragmencie *Mysli* czy też odpowiedziami na owe zarzuty. Zaproponowana całościowa interpretacja treści zakładu pozwala kwestię jego poprawności podjąć w sposób wszechstronny i systematyczny.

⁸ N. RESCHER: *Pascal's Wager. A Study of Practical Reasoning in Philosophical Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985, s. 123.

⁹ Por. L. KOŁAKOWSKI: *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*. Tłum. I. KANIA. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994, s. 197–199.

¹⁰ Por. S. WSZOLEK: *Trzy funkcje Zakładu w „Myślach” Pascala*. „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, T. 31, z. 3, s. 88–100.

Pierwszym krokiem w realizacji tego celu musi stać się określenie metody weryfikacji idei Pascala. Ponieważ jest ona wyrażona w dość złożonej postaci ciągu kilkunastu twierdzeń, to nade wszystko trzeba sprecyzować charakter łączących je logicznych powiązań. W tym przypadku fundamentalny jest, jak się wydaje, podział tych twierdzeń na założenia oraz tezy. Jest to o tyle istotne, że weryfikacja pierwszych ma zupełnie inny charakter niż weryfikacja drugich.

Założenie to zdanie przyjmowane bez dowodu, a zarazem stanowiące punkt wyjścia do dalszego rozumowania. Korzystanie z założeń w badaniu naukowym jest problematyczne, gdyż stwarza groźbę subiektywności i arbitralności. Nic więc dziwnego, że filozofowie wielokrotnie formułowali postulat bezzałożeniowości wiedzy¹¹. Częstokroć spotykał się on jednak z zarzutem braku realnej możliwości jego realizacji. Nie wnikając w ten złożony spór epistemologiczny, trzeba stwierdzić, że zakład Pascala z pewnością zawiera niejedno założenie.

Przyjęcie zdania bez uzasadniającej je argumentacji nie jest równoznaczne z całkowitą jego nieweryfikowalnością. Założenia mogą i powinny być analizowane na różnych poziomach. Należy badać chociażby ich niesprzeczność, precyzję i jednoznaczność sformułowania czy też spójność w obrębie jednej argumentacji. Najważniejsze jednak jest przekonywające skomentowanie wyboru właśnie takich, a nie innych punktów wyjściowych danego wywodu. Zazwyczaj nie wystarcza objaśnienie ograniczające się do stwierdzenia, że racją przyjętych założeń jest pomyślny wynik całości rozumowania. Być może sytuacja taka jest dopuszczalna w naukach formalnych, takich jak matematyka czy logika, jednak w rozważaniach filozoficznych założenia rozumiane są zwykle jako pewniki, swego rodzaju fundamenty mające zagwarantować, a przynajmniej uprawdopodobnić, właściwy kierunek podjętej refleksji. Ich uprawomocnienie może wiązać się z kryterium oczywistości. Założeniami są wtedy te zdania, których prawdziwość nieodparcie narzuca się umysłowi. Inną możliwością jest sięgnięcie do przekonań, które określa się jako wyjściowe intuicje. Są to sądy, o różnym stopniu ogólności, które

¹¹ Jest on silnie akcentowany na przykład przez fenomenologów. Por. E. HUSSERL: *Filozofia jako ścisła nauka*. Tłum. W. GALEWICZ. Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1992, s. 7–13, 23, 41–42.

dotyczą całości rzeczywistości lub jakiejś istotnej jej części. Tak rozumianym intuicjom Jacek Wojtysiak nadaje następujące cechy: raczej racjonalny charakter, niedyskursywność, powszechność, spontaniczność, prostota, oczywistość, podważalność, podatność na testowanie¹².

W przedstawionej interpretacji zakładu Pascala założeniami bezspornie należy określić twierdzenia T_0 , T_1 i T_6 . Pierwsze z nich, „Istnieje Bóg, który objawił się w Jezusie Chrystusie i którego najpełniej wyraża doktryna katolicka”, ma charakter wyznania wiary. Pomimo wielowiekowej tradycji przedstawiania rozmaitych dowodów zasadności tego sądu francuski filozof uznaje go za niedowodliwy. Tym niemniej, twierdzenie to – zdaniem autora *Mysli* – jest niezawodnie prawdziwe, poza wszelką wątpliwością oddaje istniejący stan rzeczy. Pewność istnienia Boga pochodzi z porządku serca, które ma zdolność wnikania w najistotniejsze problemy ludzkiej egzystencji i pojmowania ich w najgłębszy dostępny człowiekowi sposób. Pascal, jak pokazują jego biografia oraz pisma filozoficzno-religijne, pewność tę posiadał niemal w stopniu cechującym rozumienie praw matematyki. Prawda o istnieniu Boga ma jednak charakter niedyskursywny, a zatem nie może stać się ona konkluzją wieńczącą wywód, ale wyłącznie założeniem.

Założenie to opatrzone zostało indeksem 0, gdyż uznanie go – przez dowolną osobę zainteresowaną zagadnieniem istnienia/nieistnienia Boga – za sąd prawdziwy jest tożsame z zakończeniem rozważań. Autor *Mysli* wie jednak, że bezpośrednia akceptacja T_0 nie jest powszechna. Dlatego właśnie proponuje założenie alternatywne, T_1 : „Być może Bóg istnieje”. Warto zauważyć, że nie jest to pogląd przekonanego o prawdziwości T_0 Pascala, ale próba wyrażenia stanowiska osoby, która nie aprobuje T_0 , ale zarazem i nie wyklucza istnienia Boga.

Trzeba zaznaczyć, że istnieją argumentacje, które kończą się wnioskiem uznającym twierdzenie T_0 za fałszywe czy wewnętrznie sprzeczne. Osoby, które uważają argumentacje te za przekonujące, także T_1 oceniają jako sąd fałszywy. Pascal nie proponuje im w zamian żadnego innego założenia. Zakład nie stanowi bowiem rozumowania uniwersalnego, możliwego do zaakceptowania przez każdego człowieka. Już na wstę-

¹² Por. J. WOJTYSIAK: *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 2012, s. 28–29.

pie argumentacji z 451. fragmentu *Myśli* widać, że jest ona skierowana wyłącznie do osób, które uznają problematyczność kwestii istnienia/nieistnienia Boga, a więc nie mają pewności dotyczącej ani istnienia, ani nieistnienia Boga.

Mogłoby się zatem wydawać, że wstępne założenie zakładu Pascala stanowi jedynie T_1 . Tak jednak nie jest – francuski filozof tylko prowizorycznie je przyjmuje i przedkłada osobie nieakceptującej T_0 w celu skłonienia do rozważenia przygotowanej dla niej propozycji. Trzeba dodać, że Pascal nie definiuje pojęcia „Bóg” w zdaniu „Być może Bóg istnieje”, gdyż musiałby wówczas określić je jak w T_0 , zgodnie z religią katolicką. To natomiast mogłoby zniechęcić kandydata do zakładu, gdyż – o czym autor *Myśli* z pewnością był przekonany – osoba, która nie posiada wiary, skłonna jest raczej uwzględnić możliwość istnienia „Boga filozofów” czy też Boga bliżej nieokreślonego niż Boga ukazywanego przez konkretne wyznanie.

Trzecim typowym założeniem jest T_6 – „Należy przyjąć, że prawdopodobieństwo istnienia Boga jest większe od 0”. Twierdzenie to nie wnosi do idei Pascala żadnych nowych treści, ponieważ stanowi jedynie translację T_1 na język probabilistyki. Zabieg ten jest konieczny ze względu na konieczność przeprowadzenia obliczeń wartości oczekiwanych wygranych opcji dostępnych zakładającemu się. Uzasadnienie przyjęcia T_6 niczym się zatem nie różni od przedstawionych już racji przyjęcia T_1 .

Przedyskutowanie twierdzeń T_0 , T_1 i T_6 jako założeń zakładu Pascala nie oznacza, że inne jego elementy są od założeń wolne. Nie wszystkie etapy rozumowania francuskiego myśliciela są jednoznacznym przechodzeniem od przesłanek do wniosków, lecz zwykle wymagają jakiegoś komentarza, a nieraz zgody na nie zawsze oczywiste ustalenie. Trudno uznać to za słabość idei Pascala. Z reguły argumentacje filozoficzne – nawet te, które sformułowano na podobieństwo wywodów matematycznych czy logicznych – odbiegają od dedukcji w czystej postaci, czyli od niezawodnie poprawnego przechodzenia od przesłanek do wniosków.

Pierwszy etap rozumowania Pascala to sformułowanie twierdzenia T_2 : „Możliwe są dwa stany rzeczy: Bóg istnieje i Bóg nie istnieje”. Pozornie wynika ono wprost z T_1 , ale nie jest to tak jednoznaczne. Dopiero uwzględnienie T_0 pozwala pozbyć się wszelkich wątpliwości, gdyż wyjaśnia się, jak francuski myśliciel pojmuje Boga oraz sposób Jego istnienia.

Bez odniesienia twierdzenia T_2 do doktryny chrześcijańskiej staje się ono, wobec najrozmaitszych koncepcji Absolutu, możliwe do zakwestionowania nawet po zaaprobowaniu T_1 .

Następne twierdzenie, T_3 – „Analiza intelektualna nie pozwala rozpoznać, który z tych dwóch stanów rzeczy zachodzi, a który nie” – można w pewnym stopniu także potraktować jako założenie, gdyż jej uargumentowanie jest w 451. fragmencie *Myśli* mało przekonujące. Pascal pisze tylko tyle: „Jesteśmy tedy niezdolni pojąć, ani czym [Bóg – M.W.] jest, ani czy jest; w tym stanie rzeczy któż ośmieli się rozstrzygnąć tę kwestię. Nie my, którzy nie mamy z Nim żadnego punktu styczności”¹³. Warto jednak pamiętać o opisanych już, zawartych w innych partiach *Myśli*, argumentach francuskiego filozofa, które mocniej uzasadniają przyjęty przez niego sąd o niemożności przedstawienia dowodu na istnienie Boga.

Kolejne twierdzenie: „Konieczne jest dokonanie wyboru między założeniem się o istnienie Boga a założeniem się o Jego nieistnienie” (T_4) również nie wynika wprost z dotychczasowego przebiegu wywodu. Pascal decyduje się zmienić płaszczyznę argumentacji. Wcześniej miała ona charakter spekulatywny; od tego miejsca zwraca się ku sferze praktyki życiowej. Dyskusja z odbiorcą zakładu zaczyna dotyczyć wyborów, postaw i działań. Autor *Myśli* stara się dowieść, że ustosunkowanie się do kwestii istnienia/nieistnienia Boga stanowi swego rodzaju decyzję, którą trzeba podjąć, mimo że kwestia ta jest nierozstrzygalna. Pascal przyjmuje, że charakterystyczne dla sceptycyzmu i agnostycyzmu powstrzymywanie się przed wyborem pomiędzy teizmem a ateizmem faktycznie oznacza przyjęcie postawy ateistycznej. Tezę tę należy uznać za śmiałą, ale zarazem trudną do weryfikacji. Problematiczne są próby zarówno jej przekonującego potwierdzenia, jak i falsyfikacji.

Dalszy krok Pascala jest konsekwencją pragmatycznego ukierunkowania argumentacji. Skoro trzeba podjąć decyzję o postawieniu na istnienie Boga albo o postawieniu na Jego nieistnienie, to konieczne okazuje się znalezienie racjonalnej metody dokonania tego wyboru. Autor *Myśli* proponuje – jak się to często czyni w sytuacji niepewności – rozważenie możliwych skutków obu opcji i przekonuje, że to zadanie wykonalne: „Możliwe jest przewidzenie wszystkich następstw założenia się o istnie-

¹³ B. PASCAL: *Myśli...*, 451.

nie Boga i założenia się przeciwko Jego istnieniu” (T_5). Czy ma rację? Ponownie należy stwierdzić, że rozwiązania przyjęte przez Pascala mogą się wydać kontrowersyjne i niedostatecznie uargumentowane. Dotyczy to nawet kluczowej dla całego zakładu tezy o nieskończonej wartości nagrody, która przypadnie osobie zakładającej się o istnienie Boga w przypadku, gdy rzeczywiście On istnieje.

W tym miejscu rozpoczyna się probabilistyczny wywód, który kończy się dwiema konkluzjami: matematyczną – „Wartość oczekiwana wygranej w przypadku założenia się o istnienie Boga nieskończenie przerasta wartość oczekiwaną wygranej w przypadku założenia się o nieistnienie Boga” (T_7) oraz decyzyjną – „Należy założyć się o istnienie Boga” (T_8). Przeciwnicy poprawności zakładu najczęściej podważają właśnie tę część rozumowania, zazwyczaj stawiając zarzuty związane z zastosowanym przez Pascala aparatem matematycznym. Przedstawione w niniejszej pracy analizy wskazują na to, że zdecydowana większość z nich jest bezpodstawna. Jeśli tylko przyjmemy, co jednak wydaje się problematyczne, że wartości oczekiwane wygranych działań dostępnych zakładającemu się mogą być obliczane zgodnie z regułami prawdopodobieństwa Bayesowskiego, to wykonana przez autora *Myśli* kalkulacja jest poprawna.

Dalszy ciąg zakładu ma charakter wskazówki dotyczącej wprowadzenia w czyn dotychczasowych ustaleń, a więc realizacji zamiaru postawienia na istnienie Boga. Pascal nie ma wątpliwości, że zakładający się powinien ukształtować swoją postawę zgodnie z ideałem życia chrześcijańskiego. Stąd twierdzenie T_9 : „Realizacją założenia się o istnienie Boga jest podjęcie praktyk religijnych”. Jego zasadność – kwestionowana chociażby przez zarzut wielu bogów – wprost wynika z uprzedniego przyjęcia T_0 . Autor *Myśli* w tym miejscu ujawnia swoje, wcześniej niejako zawieszone, bardzo precyzyjnie wyrażone stanowisko dotyczące istnienia Boga.

Propozycja Pascala sięga jeszcze dalej. Formułuje on przewidywane efekty realizacji zakładu: „Rezultatem podjęcia praktyk religijnych jest przekonanie o słuszności założenia się o istnienie Boga” (T_{10}). Francuski filozof spodziewa się zmiany ustosunkowania zakładającego się do treści religijnych: od początkowego zdystansowania się do ich aprobaty. Pascal nie określił w jednoznaczny sposób przyczyny dokonywania się tej stopniowej metamorfozy. Przypuszczalnie wynika ona z rezygnacji

z namiętności, które wcześniej utrudniały wybór religijnej drogi życia lub z psychologicznych mechanizmów związanych z powtarzalnością zachowań.

Istotny jest ostateczny cel podjętych przez zakładającego się działań. Nie jest nim pozbycie się oporów przed praktykami religijnymi, ale wiara w Boga. Oddaje to twierdzenie T_{II} : „Założenie się o istnienie Boga pozwala ufnie oczekiwać na łaskę wiary”. Pascal przekonuje, że podjęcie zakładu daje nadzieję, chociaż nigdy nie pewność, na otrzymanie wiary. Tezę tę można próbować weryfikować empirycznie. Ponieważ trudno wyobrazić sobie przeprowadzenie odpowiednich eksperymentów¹⁴, trzeba ograniczyć się do analizy *ex post*. Należałoby zbadać historie osób, w których życiu dokonała się przewidywana przez autora *Mysli* przemiana – od postawy agnostycznej do wiary. Rezultaty badań nad fenomenem nawrócenia się pokazują, że proponowana przez Pascala droga dochodzenia do wiary nie jest ani uniwersalna, ani nawet często spotykana¹⁵. Tym niemniej z pewnością są ludzie, w których proces rozwoju religijności przebiega w zgodzie z ideą przedstawioną w 451. fragmencie *Mysli*. Można przypuszczać, że zaproponowane przez francuskiego filozofa założenie się o istnienie Boga stanowi jeden ze sposobów umożliwiających człowiekowi przemianę religijną.

Podsumowując problem poprawności zakładu Pascala, należy stwierdzić, że przedstawionej w *Mysłach* idei daleko do precyzji i jednoznaczności. W celu zachowania spójności między kolejnymi twierdzeniami konieczne jest przyjęcie wcale nieoczywistych założeń, a nawet wtedy można kwestionować prawidłowość przebiegu rozumowania. Tym niemniej teza o wadliwości zakładu wydaje się zdecydowanie przedwczesna. Wyjątkowo liczne próby falsyfikacji wywodu, a szczególnie jego części matematycznej, są nieprzekonywujące.

¹⁴ Prowadzone są badania eksperymentalne nad religijnością, na przykład dotyczące modlitwy czy medytacji. Por. D.M. WULFF: *Psychologia religii*. Tłum. P. JABŁOŃSKI, M. SACHA-PIEKŁO, P. SOCHA. Warszawa: WSiP, 1999, s. 159–170, ale ewentualna próba objęcia nimi osób zakładających się o istnienie Boga generowałaby, jak się wydaje, nieprzewidywalne problemy.

¹⁵ Por. B.J. SOIŃSKI: *Nawrócenie religijne*. W: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*. Red. S. GŁAZ. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006, s. 406–410; S. KUCZKOWSKI: *Psychologia religii*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1998, s. 227–228.

Warto zaznaczyć, że poważną zaletą prezentowanej w niniejszej pracy interpretacji zakładu jest osłabienie, a być może nawet całkowite odparcie formułowanych wobec niego obiekcji moralnych. Były one prowokowane przez podkreślanie roli kryterium opłacalności podczas podejmowania decyzji o zakładaniu się. Przeniesienie akcentu na cechujące drugą część propozycji Pascala działanie utrudnia postawienie zarzutu wyrachowania i egoizmu. Także intencja towarzysząca zakładowi zostaje w dużej mierze uwolniona od ciężącej na niej interesowności. Można nawet argumentować, że podjęcie regularnych praktyk religijnych doskonalili człowieka moralnie przez kształtowanie takich cnót, jak panowanie nad sobą, cierpliwość, pokora.

Prawdopodobnie najpoważniejszym zarzutem wobec zakładu Pascala pozostaje nieintegralność leżącej u jego podstaw antropologii. *Myśli*, przypomnijmy, ukazują człowieka rozszczepionego na całkowicie nieprzystające do siebie sfery. Konsekwencją tego stanowi współistnienie w osobie rozmaitych, niemożliwych do zharmonizowania dążeń. Trudno w takiej sytuacji osiągać jakiekolwiek cele bez zadawania gwałtu jednej ze sfer. Uwidacznia się to w wielu elementach zakładu i wiąże się z wieloma paradoksami. Najpierw francuski filozof przyjmuje, że ludzki rozum nie jest w stanie pojąć żadnych prawd dotyczących spraw duchowych, aby potem dowieść racjonalności religijnego zaangażowania. Następnie każe on zawiesić funkcje intelektualne i, w oglupieniu, podjąć określone działania. Na końcu zaś Pascal obiecuje, że zakładający się dozna przemiany religijnej. Można odnieść wrażenie, że ciało, rozum i serce człowieka nie spotykają się, funkcjonują niezależnie od siebie. Oczywistym założeniem tej obiekcji jawi się przekonanie – tak charakterystyczne dla wielu klasycznych ujęć antropologii filozoficznej, w tym dla przeważającej większości stanowisk inspirowanych religią chrześcijańską – o psychofizyczno-duchowej jedności człowieka.

3. Implikacje filozoficzne

Przedstawiona interpretacja zakładu Pascala nadaje mu nowe, nieobecne w wielu typowych sposobach jego odczytywania znaczenia. Ich ukazanie poprzedzone zostanie rozważaniami o charakterze negatywnym. Z ideą

zawartą w *Myslach* wiąże się bowiem wyjątkowo dużo stereotypowych, niejednokrotnie powierzchownych sądów. Dopiero po dokładnym ustaleniu, czym zakład nie jest, możliwe stanie się określenie jego istoty i specyfiki.

Przed wszystkim propozycja Pascala nie stanowi dowodu na istnienie Boga, gdyż nie spełnia najważniejszego wymogu określającego wywody tego typu. Zakład nie kończy się przecież twierdzeniem o istnieniu Boga. Francuski filozof konsekwentnie uznaje zagadnienie to za rozumowo nierozstrzygalne. Co prawda, proponowana w niniejszej pracy interpretacja nawet zawiera tezę teistyczną – w dodatku w mocniejszym, konfesyjnym sformułowaniu – ale ma ona charakter założenia. Przypomnijmy, prawda o istnieniu Boga, zdaniem Pascala, może zostać uchwycona jedynie w porządku serca, natomiast dla poznania dyskursywnego pozostaje nierozwiązywalną zagadką.

Można by przypuszczać, że zakład, skoro nie spełnia dość sztywnych kryteriów dowodu na istnienie Boga, należy zakwalifikować jako rodzaj argumentacji za istnieniem Boga, gdyż to zaszeregowanie opiera się na bardziej elastycznych wymogach. I w tym przypadku pojawiają się jednak wątpliwości. Na pewno zakład – wbrew wielu argumentom tego typu – nie dowodzi, że istnienie Boga jest w ogóle prawdopodobne ani tym mniej, że jest bardziej prawdopodobne niż Jego nieistnienie. Twierdzenie o dodatniej szansie istnienia Boga wpisuje się, co prawda, w ideę Pascala, ale nie jako konkluzja, lecz jako wyjściowe założenie. Czy jednak zakład nie stanowi argumentacji, z której wynika opłacalność teizmu? Innymi słowy, zgodnie z wyjątkowo często prezentowaną wykładnią, 451. fragment *Mysli* miałby dowodzić, że opowiedzenie się za istnieniem Boga pozwala człowiekowi oczekiwać na korzystniejsze następstwa niż opowiedzenie się za jakąkolwiek inną możliwością. Trzeba przyznać, że tego typu motywacja jest obecna w pierwszej części zakładu, ale nie stanowi o jego istocie. W proponowanym tu odczytaniu pomysłu Pascala podkreślony został jedynie przejściowy charakter stosowania kryterium opłacalności. Ma ono skłonić odbiorcę zakładu do podjęcia właściwej, zdaniem francuskiego filozofa, decyzji. W fazie faktycznej realizacji założenia się o istnienie Boga kwestia opłacalności podjętego wyboru, jak i wszelkie inne teoretyczne zagadnienia, staje się drugorzędna.

Nie jest także trafne takie odczytanie zakładu, w którego świetle ukazuje ono ludzkie istnienie na podobieństwo gry losowej. „Tragiczną nutą

klęski – pisze Tadeusz Płużański – pobrzmiewa Pascalski »zakład«, rzucający na chwiejną szalę prawdopodobieństwa najbardziej absolutne wartości, łącznie z egzystencją Boga”¹⁶. Z kolei Stanisław Borzym podaje Pascala jako przykład filozofa, który – najdobitniej właśnie w 451. fragmencie *Myśli* – przedstawił los człowieka jako nieustanne zmaganie się z ryzykiem metafizycznym. Dramatycznym problemem stojącym przed każdą jednostką miałby być wybór właściwego działania w obliczu braku jakiejkolwiek pewności¹⁷. Zgodnie z proponowaną tu interpretacją, egzystencjalne rozterki zakładającego się są tylko przejściowe i wynikają nie tyle z tragicznej kondycji człowieka, ile z jego duchowego nieładu, z podporządkowania życia namiętnościom. Natomiast już po podjęciu – istotnie niełatwej – decyzji o postawieniu na istnienie Boga wątpliwości stopniowo ustępują niezachwianemu przekonaniu o słuszności dokonanego wyboru: „[...]w końcu poznasz, że założyłeś się o rzecz pewną”¹⁸. Biorąc pod uwagę T_0 , staje się jasne, że egzystencjalna sytuacja człowieka jest, według Pascala, stosunkowo klarowna – autentyczność ludzkiemu życiu zapewnia posłuszeństwo zasadom religii chrześcijańskiej.

Trzeba tym niemniej zaznaczyć, że zakład nie jest algorytmem, czyli metodą gwarantującą osiągnięcie najwyższego dostępnego człowiekowi celu – wiecznej szczęśliwości. Owszem, Pascal ukazuje kroki o charakterze mentalnym i behawioralnym, które należy przedsięwziąć, aby realizację tego celu przybliżyć. Jednak nie zapewnia to sukcesu, gdyż – zgodnie z doktryną chrześcijańską – do zbawienia koniecznie potrzebna jest łaska Boża, której nieprzewidywalnego działania nie wymusi nawet możliwie najdoskonalsza ludzka postawa. Propozycja zawarta w *Myślach* ma jedynie przyczynić się do uformowania w osobie takiej duchowej dyspozycji, dzięki której będzie ona w stanie przyjąć ofiarowaną jej przez Boga pomoc. Silną racją wspierającą to ustalenie jest zakończenie 451. fragmentu. Pascal nie opisuje przyszłych losów swego rozmówcy, zatem nie wiadomo, czy ziścił się w jego życiu przewidywany w dialogu scenariusz. Przy okazji należy zaznaczyć, że nie ma żadnej pewności, czy w ogóle

¹⁶ T. PŁUŻAŃSKI: *Pascal*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 2001, s. 109.

¹⁷ Por. S. BORZYM: *Obecność ryzyka. Szkice z filozofii powszechnej*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1998, s. 170–171.

¹⁸ B. PASCAL: *Myśli...*, 451.

podjął on decyzję o założeniu się o istnienie Boga, co trzeba interpretować jako podkreślenie wagi wolności wyboru osoby.

Na zakończenie tej negatywnej analizy zmierzającej do sprecyzowania właściwych znaczeń zakładu warto poruszyć problem terminologii. Otóż nie wydaje się słuszne określanie treści 451. fragmentu *Myśli* jako „argumentacji”, „wywodu” czy też „rozumowania”. Nazwy te dobrze przystają do pierwszej części zakładu, ale mogą wprowadzać w błąd, gdy zostaną zastosowane do opisu jego całości. Sugerują one bowiem wyłącznie czynności intelektualne, jakąś drogę myślową, która prowadzi do określonych konkluzji czy ustaleń. Nie jest w tym wypadku uwzględniona nietypowa, przynajmniej w odniesieniu do zagadnień filozoficznych¹⁹, struktura zakładu, w której obok myślenia mieści się także perspektywa działania.

Pozytywne spojrzenie na istotę zakładu Pascala trzeba zatem rozpocząć od przedyskutowania właściwych jego określeń. Ze względu na złożoną strukturę zakładu, nazwami trafniejszymi niż „wywód” czy „argumentacja” są – jak się wydaje – „propozycja”, „idea”, „pomysł” czy nawet „projekt”. Te ogólniejsze pojęcia lepiej oddają obecność w 451. fragmencie *Myśli* także treści niekonkrecyjnych.

Wielu interpretatorów zakładu Pascala stawia sobie za cel przedstawienie go jako jednego z licznych głosów w dyskusji na temat tak często poruszanych zagadnień, jak dowody na istnienie Boga, racjonalność teizmu czy etyka przekonań. Pomija się wówczas treści, które do tej koncepcji nie pasują: wątki irracjonalne i pragmatyczne czy elementy jawnie katolickie. W zaprezentowanym tu odczytaniu znajdują one, należy mieć nadzieję, właściwe miejsce. W rezultacie jednakże łatwo zarzucić propozycji Pascala niefilozoficzny charakter. Wystarczy zakwestionować arbitralny wybór przesłanek, a zwłaszcza tych zawierających treści teologiczne, lub wykraczanie poza granice intelektualnej refleksji. Obiekcję tę w dużej mierze trzeba uznać za słuszną i w konsekwencji ulokować zakład na pograniczu filozofii i religii.

Istota zamiaru Pascala nie leży bowiem w przedstawieniu i uzasadnieniu spójnej idei, lecz w ukazaniu sposobu dojścia do prawd przewyższa-

¹⁹ Można próbować dowodzić – chociażby przyjmując stanowisko pragmatyczne – że postępowaniem nietypowym, a nawet mocniej: nieautentycznym, oderwanym od rzeczywistości, jest właśnie refleksja filozoficzna niezwiązana w żaden sposób z działaniem człowieka.

jących wszystko to, czego od rozważań filozoficznych można oczekiwać. Zakład stanowi drogę dającą człowiekowi możliwość osiągnięcia celów religijnych, co do których realności i najwyższej wartości autor *Mysli* nie ma żadnych wątpliwości. Należy przy tym podkreślić, że nie jest to droga uniwersalna. Jej zastosowanie ogranicza się do określonego typu osób. Potencjalny odbiorca zakładu to sceptyk (agnostyk), otwarty na intelektualne spekulacje i ceniący sobie błyskotliwe wywody. Jego osobowość i światopogląd w dużym stopniu wyznaczyły przebieg rozmowy zawartej w 451. fragmencie *Mysli*, a więc i decydująco wpłynęły na sposób sformułowania części filozoficzno-matematycznej zakładu.

Przyjęcie takiej interpretacji wymaga przesunięcia akcentu w ocenie newralgicznego momentu propozycji Pascala. Zazwyczaj, w zgodzie z tytułem kluczowego fragmentu: *Nieskończoność – nic*, uznawano, że jest nim porównanie – za pomocą instrumentarium probabilistycznego – horyzontu nieskończoności ze skończonością. Jeżeli natomiast okazuje się to głównie sposobem dostosowania się do umysłowości odbiorcy zakładu, to sprawa przedstawia się inaczej. Intencję francuskiego filozofa celnie komentuje Rescher: „W celu efektywnego motywowania ludzi musimy zaczynać od tego miejsca, w którym oni są. I jest czymś oczywistym, że są oni uwikłani w swoje doczesne sprawy, przywiązani do dbałości o swoje korzyści”²⁰.

W tym kontekście należy odczytać pierwszą część zakładu. Zawiera ona, między innymi, sceptyczną tezę w odniesieniu do zagadnienia istnienia/nieistnienia Boga, elementy wiedzy naukowej z tak „renomowanej” dziedziny, jaką jest matematyka, oraz wzorowaną na grach losowych kalkulację zysków i strat. Wszystko to sprawia, że rozmówca Pascala staje się żywo zainteresowany prowadzoną dysputą i jest w stanie przyjąć oryginalny, przemawiający do wyobraźni argument oparty na kontraście między nieskończonością a skończonością. To ważny moment, gdyż odbiorca zakładu zostaje wytracony z lekkomyślnej, obcej naturze ludzkiej postawy, o której autor *Mysli* pisze w poruszający sposób: „Nie-dbałość ta w sprawie, w której chodzi o nich samych, o ich wieczność, o ich wszystko, więcej mnie drażni, niż rozczuła; zdumiewa mnie i prze-raża: jest to dla mnie coś potwornego. Nie mówię tego przez nabożną

²⁰ N. RESCHER: *Pascal's Wager...*, s. 123.

żarliwość; rozumiem, przeciwnie, iż powinno się mieć to uczucie z ludzkiego interesu, z samolubstwa”²¹. Właśnie poprzez egoistyczną motywację, ukierunkowanie na przyszłe korzyści, Pascal chce otworzyć swego interlokutora na perspektywę rozwoju duchowego.

Istota założenia się o istnienie Boga nie wyraża się w zrozumieniu matematycznego wywodu, ale w przemianie sposobu życia – od lekko-myślnego do poszukującego celu i sensu egzystencji, który jest, zdaniem Pascala, równoznaczny z podjęciem praktyk religijnych. To one stają się sednem całej idei. Probabilistyczną kalkulację trzeba w takim wypadku potraktować jako użyteczne narzędzie – niewykluczone, że samo w sobie niewiarygodne²² – w ogóle umożliwiające odbiorcy zakładu rozważenie religijnej metamorfozy.

Zaprezentowane tu odczytanie propozycji Pascala w dużej mierze unieważnia ją jako zagadnienie filozoficzne. Jest to zbieżne z wieloma opiniami kwalifikującymi teksty francuskiego myśliciela jako wyraz raczej religijnego (nawet nie teologicznego) sposobu ujęcia rzeczywistości niż refleksji filozoficznej. A skoro tak, to próby systematycznej analizy zawartych w *Myślach* zagadnień, w tym zawartych w 451. fragmencie, skazane są na niepowodzenie. Nie znaczy to jednak, że zakład nie ma mocy inspirującej do rozważań filozoficznych. Przeciwnie, już dotychczas przedstawione badania tezę tę kwestionują, natomiast w dalszej części pracy zostanie ona ostatecznie oddalona przez ukazanie kolejnych przykładów rozmaitych idei bazujących na najsłynniejszym pomyśle Pascala.

²¹ B. PASCAL: *Myśli...*, 335.

²² Ponownie warto przypomnieć trudno zrozumiałą rozbieżność pomiędzy metodycznością i pedantycznością cechującą matematyczne i fizyczne prace Pascala a chaotycznością i brakiem precyzji widocznymi w 451. fragmencie *Myśli*.

Zakład Pascala jako źródło inspiracji



W rozdziale tym ukazane zostaną przykłady obrazujące wpływ zakładu Pascala na powstające współcześnie idee. Recepja pomysłu zawartego w *Myślach* nie ogranicza się bowiem do szeroko przedstawionych w niniejszej pracy interpretacji jego znaczenia czy poprawności. Powstają także nowe koncepcje wprost inspirowane zakładem. Najpierw przeanalizowane zostaną te z nich, które wynikają z bardzo krytycznej oceny propozycji Blaise'a Pascala, a zasadniczym celem ich autorów jest jej ostateczne skompromitowanie. Następnie będą zaprezentowane modyfikacje zakładu, które – w obliczu trudnych do odparcia zarzutów – mają go udoskonalić. Można je uznać za kontynuację badań w dziedzinie filozofii religii zgodnie ze sposobem argumentowania sformułowanym po raz pierwszy w *Myślach*. Na końcu należy ukazać zastosowania zakładu Pascala do rozwiązywania rozmaitych współczesnych problemów, nieraz bardzo oddalonych od jego pierwotnego, religijnego kontekstu.

1. Modyfikacje kontestujące zakład

W poprzednich rozdziałach przedstawionych zostało wiele obiekcji stawianych zakładowi Pascala. Związana jest z nimi interesująca tendencja. Otóż zamiar zakwestionowania propozycji zawartej w *Myślach* realizowany bywa przez sformułowanie takich jej modyfikacji, które prowadzą do jawnych sprzeczności albo do absurdalnych konsekwencji. W dziejach refleksji nad zagadnieniami z zakresu filozofii Boga nie stanowi to zjawiska nowego – wystarczy wspomnieć wyobrażenie wyspy szczęśliwości, za pomocą którego Gaunilon podważał dowód ontologiczny Anzelm z Canterbury – lecz w przypadku zakładu tendencja ta występuje wyjątkowo często.

Wiele z owych modyfikacji dotyczy koncepcji Boga, a zwłaszcza Jego działań wobec osoby zakładającej się. Już William James sugerował, że – będąc na miejscu Stwórcy – „z wielką przyjemnością” nie obdarzyłby nieskończoną nagrodą właśnie tych, którzy podjęli praktyki religijne

mechanicznie, bez „wewnętrznego autentyzmu”¹. Podobną możliwość rozważają Roy A. Sorensen: „Być może Bóg skieruje ateistów do nieba (za ich odwagę), a teistów do piekła (za ich służalczość)”² oraz James Franklin: „Być może człowiek powinien rozważyć prawdopodobieństwo hipotezy, zgodnie z którą Bóg szczególnie karci tych, którzy, będąc hipokrytami, praktykują formy kultu jako zabezpieczenie. Bezstronny sceptyk bierze pod uwagę większą liczbę możliwości, w tym Boga, który obiecuje karę za nieroztropną wiarę i/lub nagrodę za intelektualną uczciwość”³. Tego typu próby podważenia przewidywanych przez Pascala następstw zakładu należy rozumieć jako formę kwestionowania jego wymiaru moralnego. Faktycznie, jeżeli zakładającym się miałyby powodować wyłącznie żądza zysku, to – zgodnie ze zdroworozsądkowymi przekonaniami etycznymi i religijnymi – trudno zgodzić się z tym, aby należała mu się nagroda nieskończonej wartości. Wątpliwości te są jednakże nieuzasadnione – w realizację zakładu wpisane jest udoskonalenie mało szlachetnej pierwotnej motywacji („Będziesz wierny, uczciwy, pokorny, wdzięczny, dobroczynny, przyjacielski, szczery, prawdomówny”⁴).

Dalej podążają te modyfikacje zakładu, w ramach których podkreśla się konieczność rozpatrzenia możliwości istnienia Boga (bogów) innych od Tego, którego przedstawia doktryna chrześcijańska. Takie koncepcje zwykle związane są z rozpatrzonym już zarzutem wielu bogów. Najczęściej ograniczają się one do stwierdzenia, iż propozycja Pascala wcale nie dowodzi opłacalności założenia się o istnienie dokładnie Boga chrześcijan, gdyż równie opłacalne jest postawienie na jakiegokolwiek innego Boga, jeśli tylko przyjmimy, że prawdopodobieństwo Jego istnienia jest większe od 0, a On sam – jeśli istnieje – gwarantuje zakładającemu się o Jego istnienie wieczną szczęśliwość. William Gustason przeanalizował konsekwencje rozszerzenia zakładu w wyniku przyjęcia możliwości

¹ Por. W. JAMES: *Prawo do wiary*. Tłum. A. GROBLER. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996, s. 39.

² R.A. SORENSEN: *Infinite Decision Theory*. In: *Gambling on God. Essays on Pascal's Wager*. Ed. J. JORDAN. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1993, s. 145.

³ J. FRANKLIN: *Two Caricatures, I: Pascal's Wager*. „International Journal for Philosophy of Religion” 1998, Vol. 44, s. 111.

⁴ B. PASCAL: *Myśli*. Tłum. T. ŻELEŃSKI (Boy). Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1989, 451.

istnienia Boga, którego przedstawia islam. Komplikuje to konieczne do przeprowadzenia kalkulacje związane z wyznaczeniem wartości oczekiwanych wygranych poszczególnych decyzji, które odbiorca zakładu może podjąć. W tym wypadku są bowiem trzy opcje do wyboru: założenie się o istnienie Boga chrześcijan, założenie się o istnienie Boga mahometan, założenie się o nieistnienie Boga. Możliwe są także trzy stany rzeczy: istnieje Bóg chrześcijan, istnieje Bóg mahometan, Bóg nie istnieje. Matryca zestawiająca konsekwencje takiego wariantu zakładu musi być zatem odpowiednio rozbudowana (por. tab. 7).

Tabela 7

Następstwa zakładu Pascala w modyfikacji Gustasona

Decyzja	Stan rzeczy (jego prawdopodobieństwo)		
	Bóg chrześcijan istnieje ($p > 0$)	Bóg mahometan istnieje ($p_m > 0$)	Bóg nie istnieje ($p'' > 0$)
Bc	∞	$-\infty$	b
Bm	e	∞	f
$\sim B$	c	$-\infty$	d

Objaśnienia: Bc – zakładanie się o istnienie Boga chrześcijan, Bm – zakładanie się o istnienie Boga mahometan, p_m – prawdopodobieństwo istnienia Boga mahometan, p'' – prawdopodobieństwo nieistnienia ani Boga chrześcijan, ani Boga mahometan, e – następstwo Bm, gdy faktycznie istnieje Bóg chrześcijan, f – następstwo Bm, gdy faktycznie nie istnieje ani Bóg chrześcijan, ani Bóg mahometan.

Gustason wziął pod uwagę fundamentalistyczną wersję islamu, w której przewiduje się wieczną karę dla wszystkich niewierzących w Allacha, w tym także chrześcijan⁵. W środkowej kolumnie matrycy znajdują się zatem dwie wartości $-\infty$. Kalkulacja wartości oczekiwanej wygranej w przypadku decyzji B przedstawia się wówczas następująco:

$$E(W_{Bc}) = \infty \cdot p + (-\infty \cdot p_m) + b \cdot p'' = \infty - \infty.$$

⁵ Por. W. GUSTASON: *Pascal's Wager and Competing Faiths*. "International Journal for Philosophy of Religion" 1998, Vol. 44, s. 33.

Symbol nieoznaczony $\infty - \infty$ może przyjmować różne wartości. Należałoby zaaprobować dodatkowe założenia, aby równał się on ∞ . Ale nawet wtedy teza o opłacalności postawienia wyłącznie na istnienie Boga chrześcijan nie jest słuszna, gdyż wartość oczekiwana wygranej w przypadku decyzji Bm wynosi – bez żadnych dodatkowych założeń – także ∞ .

Do analogicznych wniosków prowadzi zastąpienie islamu jakąkolwiek inną religią bądź jakimkolwiek innym wyznaniem, które zapewnią swoim i tylko swoim wyznawcom życie wieczne, a zarazem skazują na potępienie wszystkich innych. Gustason dowodzi w ten sposób, że uwzględnienie konkurencyjnych wobec chrześcijaństwa religii (*competing faiths*) falsyfikuje zakład Pascala⁶.

Kolejnym, mocno kontrowersyjnym rodzajem modyfikacji zakładu są te propozycje, których autorzy przedstawiają Boga w zupełnie inny sposób, niż zazwyczaj ma to miejsce w koncepcjach teistycznych. Podważają oni fundamentalną dla większości religii tezę głoszącą, że Bóg nagradza wierzących w Niego nieskończoną szczęśliwością. Być może jednak Bóg ma inną naturę i w wieczności właśnie osoby religijne traktuje w najgorszy sposób. Alan Carter sugeruje, aby w zakładzie uwzględnić możliwość istnienia złego Boga (*evil God*). „Gdy weźmiemy pod uwagę Holocaust lub miliony dzieci cierpiących w wyniku niedożywienia i tysiące umierających codziennie z głodu, łatwo możemy dojść do wniosku, że być może istnieje Bóg, który jest niewyobrażalnie złą istotą, czerpiącą głęboką przyjemność z ciągłej obserwacji nieuzasadnionej przemocy i zgrozy”⁷. W takim wypadku człowiek, który założył się o istnienie Boga chrześcijan i postępuje zgodnie z chrześcijańską moralnością, „psuje złemu Bogu zabawę” i w efekcie zostanie najsurowiej ukarany⁸. Podobną ideę złośliwego Boga – który albo skarci wszystkich ludzi, albo tylko wierzących – przedstawił Kamil Barczyński⁹.

⁶ Por. ibidem, s. 37–38.

⁷ A. CARTER: *On Pascal's Wager, or Why All Bets are Off*. „The Philosophical Quarterly” 2000, Vol. 50, No. 198, s. 24.

⁸ Por. ibidem, s. 25.

⁹ Por. K. BARCZYŃSKI: *Czy trzeba rozstrzygać zakład Pascala?* „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 2, s. 212–213.

Inną tego typu koncepcją jest „nieortodoksyjnie rozumiany perwersyjny Bóg monoteistyczny”, który, według Grahama Oppy’ego, nagradza wiecznym szczęściem jedynie te osoby, które nie wierzyły w „ortodoksyjnie rozumianego Boga monoteistycznego”¹⁰. Z kolei Peter Millican proponuje uwzględnić Antyboga (*Antigod*) – istotę łączącą cechy diabła w rozumieniu chrześcijańskim z wszechmocą i wszechwiedzą¹¹. Ów Antybóg nagradzałby wieczną szczęśliwością, a faktycznie „wiecznymi orgiami”, jedynie tych, którzy prowadzili życie zorientowane na dogadzaniu sobie (*self-indulgent life*)¹². Wspólnym mianownikiem, tłumaczącym formułowanie tych wszystkich przedstawień Boga, które kwestionują Jego nieskończoną dobroć, jest odwoływanie się do stanowiska Pascala stwierdzającego brak możliwości poznania Stwórcy. Skoro tak, to dopuszczalnym czyni się uwzględnianie nawet najbardziej nieoczekiwanych koncepcji Boga, czego efektem jest falsyfikacja zakładu.

Podobną do omówionych już modyfikacji, ale zarazem najbardziej z nich rozbudowaną, jest zaproponowany przez Michaela Martina zakład ateisty. Amerykański filozof rozszerzył analizę Pascala o rozważenie możliwości istnienia istoty nadprzyrodzonej, którą nazywa przewrotnym mistrzem PM (*perverse master*). Specyfika jego wpływu na ludzkie losy polega na tym, że skazuje on na „wieczną mękę po śmierci każdego, kto wierzy w Boga bądź jakąkolwiek inną istotę nadprzyrodzoną (łącznie z nim samym), i wynagradza wiecznym szczęściem po śmierci każdego, kto nie wierzy w żadną nadprzyrodzoną istotę”¹³. Konsekwencje tej wersji zakładu¹⁴ przedstawia tabela 8.

¹⁰ Por. G. OPPY: *Arguing about Gods*. New York: Cambridge University Press, 2006, s. 251.

¹¹ Osobną, wartą przedyskutowania kwestią jest hipotetyczna wewnętrzna sprzeczność tak scharakteryzowanej istoty.

¹² Por. P. MILLICAN: *The Devil’s Advocate*. „Cogito” 1989, Vol. 3, No. 3, s. 195.

¹³ M. MARTIN: *Atheism – A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press, 1990, s. 232.

¹⁴ Martin przyjmuje, zgodnie z niektórymi wersjami zakładu Pascala, że w przypadku istnienia Boga osoby w Niego niewierzące zostaną wiekuiście potępione, co wyraża znak $-\infty$.

Tabela 8

Następstwa zakładu ateisty w wersji Martina

Decyzja	Stan rzeczy (jego prawdopodobieństwo)		
	Bóg istnieje ($p > 0$)	PM istnieje ($p_{PM} > 0$)	Bóg nie istnieje i PM nie istnieje ($p''' > 0$)
B	∞	$-\infty$	b
PM	$-\infty$	$-\infty$	g
A	$-\infty$	∞	d

Objaśnienia: PM – zakładanie się o istnienie PM, A – zakładanie się o nieistnienie ani Boga, ani PM, p_{PM} – prawdopodobieństwo istnienia PM, p''' – prawdopodobieństwo nieistnienia ani Boga, ani PM, g – następstwo PM, gdy faktycznie nie istnieje ani Bóg, ani PM.

Obliczenie wartości oczekiwanych wygranych możliwych decyzji daje następujące wyniki:

$$\begin{aligned} E(W_B) &= \infty - \infty + b \cdot p''', \\ E(W_{PM}) &= -\infty, \\ E(W_A) &= \infty - \infty + d \cdot p'''. \end{aligned}$$

Okazuje się, że zdecydowanie najmniej opłacalną opcją jest postawienie na istnienie PM. Interesujące jest natomiast porównanie $E(W_B)$ i $E(W_A)$. Martin przyjmuje, że symbol $\infty - \infty$ jest równy 0. Postępuje on zatem, przypomnijmy, zbyt pochopnie, gdyż wykonanie takiego działania trzeba uzasadnić poczynieniem dodatkowych założeń. Jeżeli jednak działanie to uznamy za poprawne, to w takim przypadku:

$$\begin{aligned} E(W_B) &= b \cdot p''', \\ E(W_A) &= d \cdot p''', \end{aligned}$$

a ponieważ $b < d$, zatem ostatecznie $E(W_B) < E(W_A)$.

Kalkulacja wskazuje, że najbardziej opłacalną decyzją jest założenie się o nieistnienie ani Boga, ani PM¹⁵, co Martin utożsamia ze sta-

¹⁵ Wniosek ten będzie tym bardziej słuszny, jeżeli przyjmiemy, jak czyni to Pascal, że nie wiadomo, czy w przypadku istnienia Boga osoby w Niego niewierzące zostaną potępione.

nowiskiem ateistycznym. Mało tego, amerykański filozof dowodzi, że konkluzji tej nie zmieniają żadne dalsze modyfikacje zakładu, polegające na uwzględnieniu możliwości istnienia innych jeszcze istot nadprzyrodzonych. Porównanie wartości oczekiwanych wygranych wszelkich możliwych wyborów można bowiem sprowadzić do porównania zysków i strat w przypadku nieistnienia żadnej istoty nadprzyrodzonej. Wtedy zaś najbardziej opłacalną opcję stanowi ateizm¹⁶. Końcowy wniosek Martina jest zatem wręcz przeciwny do tego, jaki wynika z zakładu Pascala.

Zakładowi ateisty można postawić nie mniej zarzutów niż zakładowi Pascala. Niektóre z nich sformułował sam Martin, a dotyczą one: sensowności przypisania dodatniego prawdopodobieństwa takiej istocie, jak PM; przyjęcia, że w przypadku nieistnienia żadnej istoty nadprzyrodzonej następstwa postawienia na ateizm są korzystniejsze niż następstwa postawienia na teizm; przedłużania w nieskończoność czynności kalkulacyjnych. Zarzuty te amerykański filozof odpiera¹⁷, co nie znaczy, że rozwiewa tym samym wszystkie nasuwające się wątpliwości¹⁸.

Warto dodać, że Martin wyróżnia dwojakiego rodzaju racje za prawdziwością zarówno teizmu, jak i ateizmu: argumenty oparte na dowodach (*epistemic*) oraz argumenty oparte na korzyściach (*beneficial*). Te pierwsze są, jego zdaniem, bardziej przekonujące, a zatem „oparte na korzyści argument za ateizmem [to jest: zakład ateisty – M.W.] nie odgrywa pierwszoplanowej roli wobec wystarczająco dobrych racji epistemicznych za odrzuceniem wiary”¹⁹.

Można przypuszczać, że wszystkie przedstawione do tej pory modyfikacje zakładu Pascala wynikają z przekonania, że zawarta w nim koncepcja Boga jest w takim stopniu nieokreślona, że pozostawia to pole do rozmaitych interpretacji Jego natury oraz zachęca komentatorów do kreowania bóstw alternatywnych. Skoro bowiem francuski filozof nie sprecyzował w swej argumentacji, o istnienie jakiego Boga warto się

¹⁶ Por. ibidem, s. 232–234.

¹⁷ Por. ibidem, s. 234–237.

¹⁸ Pomysł Martina szerzej skomentowałem w innym tekście. Por. M. Wójtowicz: *Zakład ateisty – współczesna odpowiedź na argumentację Pascala*. „Folia Philosophica” 2013, T. 31, s. 248–251.

¹⁹ M. MARTIN: *Atheism – A Philosophical Justification...*, s. 238.

zakładać, to tym samym niejako usprawiedliwił odczytywanie wyводу w świetle rozmaitych wariantów teizmu.

Przedstawiona w niniejszej pracy interpretacja zakładu jasno wskazuje na bezzasadność tworzenia tego typu modyfikacji. Wszak twierdzenie T_0 jednoznacznie określa rozumienie Boga jako Boga Jezusa Chrystusa. Wszelkie próby nadawania mu innych cech lub uwzględnianie możliwości istnienia innych bóstw są całkowicie rozbieżne z intencjami Pascala. Nietrudno zresztą zauważyć, że celem autorów owych modyfikacji nie jest wyjaśnienie czy też korekta zakładu, lecz podważenie jego zasadności, niejednokrotnie przez doprowadzenie wyводу *ad absurdum*.

Należy wrócić jeszcze do nazwy „zakład ateisty”, gdyż poza opisaną już argumentacją Martina używa się jej także na określenie innego rodzaju modyfikacji pomysłu Pascala. Istotą tej modyfikacji stanowi przyjęcie zgodnej ze zdrowym rozsądkiem tezy, że dla ewentualnych pośmiertnych losów człowieka decydującą rolę odgrywa stopień przestrzegania przez niego norm moralnych. „Jeżeli jest Bóg, to będzie nas sądził według naszych zasług wynikających z naszych zobowiązań, nie zaś na podstawie tego, czy w Niego wierzymy, czy też nie, ponieważ on jest DOBRYM BOGIEM. Ten dobry bóg nie jest Bogiem Biblii”²⁰. To przekonanie można wyrazić w sposób analogiczny do idei zawartej w 451. fragmencie *Myśli*. Powstaje wówczas zakład ateisty w wersji moralnej (por. tab. 9).

Tabela 9

Następstwa zakładu ateisty w wersji moralnej

Decyzja	Stan faktyczny	
	dobry Bóg istnieje	dobry Bóg nie istnieje
B i żyję dobrze	∞	z
B i żyję źle	$-\infty$	s
$\sim B$ i żyję dobrze	∞	z
$\sim B$ i żyję źle	$-\infty$	s

Objaśnienia: z – zysk, o wartości skończonej, wynikający z pozostawienia po sobie dobrego imienia, s – strata, o wartości skończonej, wynikająca z pozostawienia po sobie złego imienia.

²⁰ A.F. BERRY: *So What If...The God of the Bible Exists...Does it Really Matter at the End of a Day?* [bmw] Dog Ear Publishing, 2011, s. 11.

Prosta analiza zysków i strat – bez względu na wartość prawdopodobieństwa istnienia Boga – pokazuje, że spośród czterech możliwych do podjęcia decyzji (są to kombinacje dwóch wyborów: założenia się o istnienie Boga albo przeciwko Jego istnieniu oraz dobrego bądź złego postępowania) dwie silnie dominują nad pozostałymi dwiema. Optymalnym działaniem okazuje się prowadzenie „dobrego”, respektującego normy moralne życia, natomiast ustosunkowanie się do problemu istnienia/nieistnienia Boga nie ma wpływu na przewidywane następstwa decyzji. Wniosek ten podważa słuszność zakładu Pascala, chociaż nie dowodzi przy tym – jak należałoby tego oczekiwać po zakładzie ateisty – racjonalności postawienia na nieistnienie Boga.

Taką konkluzją kończy się natomiast inny wariant zakładu ateisty zwany zakładem agnostycznego ateizmu. Jego założeniem również jest nieistotność postawienia na Boga, gdy On faktycznie istnieje (ewentualna wieczna szczęśliwość jest wyłącznie wynikiem właściwego moralnie postępowania), ale dodatkowo samo założenie się o istnienie Boga uważane jest za marnotrawstwo czasu (por. tab. 10).

Tabela 10

Zakład agnostycznego ateizmu²¹

Decyzja	Stan faktyczny	
	Bóg istnieje	Bóg nie istnieje
Bycie dobrym człowiekiem i B	∞	czynię świat lepszym; wierząc, marnuję czas
Bycie dobrym człowiekiem i $\sim B$	∞	czynię świat lepszym
Bycie złym człowiekiem i B	$-\infty$	ludzie uważają mnie za drania; wierząc, marnuję czas
Bycie złym człowiekiem i $\sim B$	$-\infty$	ludzie uważają mnie za drania

W tej modyfikacji zakładu najbardziej opłacalny wybór jest już tylko jeden: należy być dobrym człowiekiem, czyli takim, którego postępowanie zmienia świat na lepsze, i zarazem należy przyjąć bliżej niesprecyzowaną postawę agnostycznego ateizmu. Jej kluczowy element stanowi ustrzeżenie się od marnowania czasu na sprawy religijne.

²¹ Por. *Agnostic Atheism* Wager [http://rationalwiki.org/wiki/Agnostic_Atheism Wager (dostęp: 28.09.2015)].

Rozpatrzenie nawet najbardziej narzucających się wątpliwości wynikających z zakładu ateisty i zakładu agnostycznego ateizmu zanadto skierowałoby analizę ku problematyce etycznej i teologicznej. Wystarczy jedynie wątpliwości te wymienić: Jakie normy miałyby decydować o wartości moralnej czynu? Kto oceniałby postępowanie konkretnej osoby? Jak uzasadnić utożsamienie religijności i moralności? Jak dowieść, że praktyki religijne to tylko marnowanie czasu?²².

Na koniec należy przedstawić jeszcze jedno zastosowanie nazwy „zakład ateisty”, które zaproponował Slavoj Žižek. Sugeruje on, powołując się na nieopublikowaną myśl Denisa Diderota, aby żyć zgodnie z normami moralnymi i zarazem odrzucić tezę o istnieniu Boga²³. Jest to, według Žižka, odwrócenie zakładu Pascala, gdyż oznacza wybór działania najmniej opłacalnego, przynoszącego stratę zarówno wówczas, gdyby Bóg istniał, jak i wówczas, gdyby Bóg nie istniał. Decyzję tę słoweński intelektualista utożsamia z wiarą rozumianą jako najwyższy możliwy stopień zaufania do samego siebie. „Autentyczna wiara ma być przeciwieństwem polegania na osobie, w którą wierzę: w autentycznym akcie wiary moją wiarę zawieram całkowicie w sobie, a zatem nie potrzebuję żadnego Innego, który uzasadniałby ją”²⁴. Žižek przekonuje, że jedynie pod takim warunkiem człowiek zajmuje w pełni konsekwentne stanowisko ateistyczne: „[...] tylko psychoanalityk potwierdzający nieistnienie wielkiego Innego jest prawdziwym ateistą”²⁵.

Wspólnymi cechami wszystkich przedstawionych dotychczas modyfikacji zakładu Pascala są: zdecydowanie krytyczna ocena jego wartości i/lub całkowita niezgoda na wieńczącą go, łączącą się z zaangażowaniem religijnym – bardzo konkretnym, katolickim – konkluzję. W ślad za tym proponowane zmiany mają nie tyle poprawić oryginalną wersję argumentacji, ile wykazać jej nietrafność, bezzasadność albo wręcz absurdalność. Wielu spośród autorów tych modyfikacji nawet nie ukrywa swego

²² Por. M. WÓJTOWICZ: *Zakład ateisty...*, s. 253–254.

²³ Por. S. ŽIŽEK: *Atheist Wager*. „Political Theology” 2010, Vol. 11, No. 1, s. 138.

²⁴ Ibidem. Pojęcie „Innego” rozumiane jest przez Žižka w duchu koncepcji Jacques’a Lacana.

²⁵ S. ŽIŽEK: *O wierze*. Tłum. B. BARAN. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2008, s. 11.

zasadniczego celu, jakim jest skompromitowanie i definitywne wykluczenie zakładu z debaty publicznej.

2. Modyfikacje doskonalące zakład

Krytyczna refleksja nad jakimkolwiek poglądem czy propozycją prowadzi zwykle do wyszczególnienia ich zalet i wad. Mogą się wówczas pojawić sugestie dotyczące dokonania odpowiedniej korekty analizowanego pomysłu, która, zachowując jego mocne strony, likwidowałaby dostrzeżone słabości. Nie inaczej jest z badaniami nad zakładem Pascala. W odpowiedzi na stawiane mu obiekcje sformułowano, w celu ich uniknięcia, różne przekształcenia oryginalnej argumentacji autora *Myśli*. Warto zaprezentować i przedyskutować najważniejsze z tych modyfikacji.

Pierwsze omówione zostanie stanowisko Alana Hájka. Jest on przekonany, że zarzut wynikający z mieszanych strategii²⁶ falsyfikuje zakład Pascala. Australijski filozof nie poprzestał jednak na przedstawieniu dowodzących tego argumentów, ale przeanalizował ponadto możliwości takiego przeformułowania idei zawartej w *Myślach*, aby zarzutowi temu się oparła. Wszelkie modyfikacje zakładu muszą, zdaniem Hájka, spełniać dwa wymogi: nadrzędnej wartości (*Overriding Utility*) oraz rozróżnialnych wartości oczekiwanych (*Distinguishable Expectations*)²⁷. Następnie omawia on cztery przeformułowania wyводу Pascala spełniające te kryteria. Zmiany w stosunku do pierwotnej wersji dotyczą głównie wartości zbawienia. Przyjęcie, jak czyni to autor *Myśli*, że jest ona nieskończona, nieuchronnie wiedzie, według Hájka, do zanegowania – w rezultacie wniosków wypływających z mieszanych strategii – całej argumentacji. Australijski filozof proponuje zatem, aby przetestować warianty, w których zbawieniu nadaje się wartość kolejno: surrealistycznie nieskończoną, skończoną „niebiańską”, skończoną w nieskończonym czasie oraz skończoną.

²⁶ Zarzut ten został omówiony w rozdziale III.

²⁷ Por. A. HÁJEK: *Waging War on Pascal's Wager*. "Philosophical Review" 2003, Vol. 112, No. 1, s. 34.

Dość skomplikowana analiza wszystkich tych prób modyfikacji zakładu prowadzi do następującego wniosku: badane przeformułowania są prawidłowe, ale zarazem odległe od zamiarów Pascala. Hájek nie waha się postawić tezy bardziej ogólnej i uzasadnić jej: pierwotna idea francuskiego filozofa prowadzi do nierozwiązywalnego dylematu. Nie jest zatem możliwa żadna poprawna modyfikacja zakładu, która byłaby zgodna z intencjami Pascala zawartymi w 451. fragmencie *Mysli*²⁸. Swą analizę australijski filozof kończy dowcipnym komentarzem: „Zakładałam się, że żadna przyszła wersja zakładu nie uniknie tego dylematu”²⁹.

Finalny wniosek wynikający z przedstawionych rozważań wskazuje, że zamiarem Hájka – pomimo sformułowania poprawnych modyfikacji wywodu zawartego w *Mysłach* – było ostateczne uznanie wadliwości zakładu Pascala. Równie dobrze można by zatem przemyślenia australijskiego filozofa omówić jako przykład propozycji podważających ideę autora *Mysli*. Nie zmienia to sposobu skomentowania modyfikacji Hájka w świetle przyjętej w niniejszej książce interpretacji zakładu: ponieważ nie falsyfikują go mieszane strategie, to i nie musi być poddany żadnym przeformułowaniom.

Jeff Jordan z kolei – w odpowiedzi na, jego zdaniem, trudny do odparcia zarzut wielu bogów³⁰ – zaproponował zakład ekumeniczny (*Ecumenical Wager*). Polega on na tym, że ogranicza się zakład Pascala tylko do pierwszej filozoficzno-matematycznej części i kończy bliżej nieokreślonym wnioskiem stwierdzającym opłacalność postawienia na istnienie Boga. Zakładanie się oznacza w tym wypadku jedynie przyjęcie światopoglądu teistycznego: „Religijność, jakiegokolwiek rodzaju, spełnia wymogi racjonalności”³¹. Jedyny warunek, jaki musi spełniać dana religia, to zapewnienie wierzącemu perspektywy wiecznego szczęścia. Jordan sugeruje, że w tej postaci zakładu akcent położony jest na zakwestionowanie poglądów nieateistycznych: „[...] zakład ekumeniczny nie rekomenduje wyłącznie jednej określonej opcji religijnej. Niemniej jed-

²⁸ Por. ibidem, s. 45–49.

²⁹ Ibidem, s. 49.

³⁰ Zarzut ten został omówiony w rozdziale II.

³¹ J. JORDAN: *Pascal's Wager. Pragmatic Arguments and Belief in God*. New York: Oxford University Press, 2006, s. 86.

nak ta wersja zakładu dowodzi, że agnostycyzm i ateizm (oraz wszelkie inne opcje naturalistyczne) nie są racjonalne³².

Zaletą zakładu ekumenicznego jest oddalenie zarzutu wielu bogów przez rezygnację z konfesyjnego charakteru rozumowania. Propozycję Pascala można wówczas porównywać z innymi dowodami na istnienie Boga czy argumentacjami uzasadniającymi racjonalność teizmu. Być może zakład ekumeniczny pozbywa się w ten sposób balastu, który wielu komentatorom nie pozwalał poważnie traktować idei Pascala, ale zarazem z pewnością traci specyfikę i siłę wyводу francuskiego filozofa. Świadomy tego Jordan próbuje interpretować treści zawarte w 451. fragmencie *Myśli* jedynie jako pierwszy krok na drodze do chrześcijaństwa „Pascal prawdopodobnie zamierzył ekumeniczne użycie zakładu, a większość pozostałych fragmentów *Myśli* ma człowieka przekonać, którego konkretnego Boga powinien on zaakceptować”³³. Ta opinia, a także cała idea ekumenicznej interpretacji propozycji Pascala – w świetle przytoczonych wcześniej argumentów, a zwłaszcza wobec treści drugiej części zakładu – nie wydaje się słuszna.

Inspiracją dla kolejnej proponowanej przez Jordana modyfikacji zakładu Pascala stały się poglądy Jamesa. Wykorzystane w niej zostało zauważalne podobieństwo dotyczące sposobu uzasadniania teizmu, jakie można odnaleźć w stanowiskach francuskiego filozofa i amerykańskiego pioniera pragmatyzmu. James, jak to zostało już omówione, uważa wybór między teizmem a ateizmem za opcję autentyczną, której jedną z cech – na równi z nierozstrzygalnością na polu naukowym – jest przymusowość opowiedzenia się za którąś z możliwości. Autor *Prawa do wiary* wyraźnie preferuje pierwszą z wyróżnionych hipotez i formuluje dwa główne argumenty przemawiające za wiarą w Boga.

Po pierwsze, religijność jest silnie zakorzeniona we wnętrzu człowieka. „Należałoby więc uznać, że teizm, bez względu na jego obiektywną zasadność, ma subiektywne zakotwiczenie dzięki jego dostosowaniu do naszej natury jako istot myślących”³⁴. Zdecydowanie bardziej odpowiada on także emocjonalnej i wolicjonalnej sferze naszego „ja” niż postawa atei-

³² J. JORDAN: *The Many-Gods Objection*. In: *Gambling on God...*, s. 111.

³³ J. JORDAN: *Pascal's Wager...*, s. 86.

³⁴ W. JAMES: *Prawo do wiary...*, s. 133.

styczna. Dowodzi tego powszechność religii, która jest stałym elementem ludzkiego życia niezależnie od uwarunkowań kulturowych, ekonomicznych czy geograficznych. Wiele osób doznaje przeżyć religijnych, które dają im poczucie realności istnienia Boga i duchowego wymiaru egzystencji (James napisał *Doświadczenia religijne*, klasyczne dzieło z zakresu filozoficznych i psychologicznych badań nad religią, zawierające liczne opisy takich przeżyć).

Po drugie, wiara w Boga jest przekonaniem, które sprawdza się w działaniu. Człowiek wierzący jest w stanie skuteczniej stawiać czoło wyzwaniom, jakie w swoim życiu napotyka. Postawa religijna pomaga jednostce wytyczać ambitne cele, ufać w swoje siły wspomagane przez łaskę Bożą, radzić sobie z trudnościami i niepowodzeniami. Ktoś, kto wierzy zarówno w sens całej rzeczywistości, jak i w celowość każdego pojedynczego zdarzenia (nawet, gdy wydaje się ono jednoznacznie złe), działa pewniej i energiczniej niż determinista bądź zwolennik poglądu o przypadkowości świata. Stanowisko religijne, zdaniem Jamesa, ułatwia człowiekowi wykrzesanie z siebie odwagi i sił niezbędnych do prowadzenia autentycznego życia.

Opierając się właśnie na tym ostatnim, pragmatycznym sposobie uzasadnienia przewagi hipotezy teistycznej nad hipotezą ateistyczną, Jordan sformułował modyfikację pomysłu Pascala, którą nazwał zakładem Jamesa (*Jamesian Wager*). W celu precyzyjnego zaprezentowania jej trzeba raz jeszcze przyjrzeć się tabeli 4 (tu przywołanej jako tab. 11).

Tabela 11

Następstwa zakładu Pascala – II

Decyzja	Stan rzeczy	
	Bóg istnieje	Bóg nie istnieje
B	∞	b – skończona wartość ujemna
$\sim B$	c – skończona wartość ujemna	d – skończona wartość dodatnia

Jordan, za Jamesem, kwestionuje dokonaną przez Pascala ocenę następstw B i $\sim B$ w przypadku nieistnienia Boga. Także w doczesnym życiu człowiek odnosi bowiem większe korzyści z wiary w Boga, niezależnie od tego, czy On istnieje, czy też nie. Matematycznym zapisem tej

tezy jest następująca nierówność: $b > d$. Istotnie zmienia to analizę przeprowadzoną przez autora *Myśli* (por. tab. 12).

Tabela 12

Następstwa zakładu Jamesa

Decyzja	Stan rzeczy	
	Bóg istnieje	Bóg nie istnieje
B	∞	b – skończona wartość, większa od d
$\sim B$	c – skończona wartość ujemna	d – skończona wartość, mniejsza od b

Nie potrzeba żadnych skomplikowanych obliczeń, aby stwierdzić, że $E(W_B)$ jest większa od $E(W_{\sim B})$, gdyż w obu branych pod uwagę wypadkach – istnienia i nieistnienia Boga – korzystniejsze są następstwa wyboru B. Jest to zatem decyzja silnie dominująca i jako taka musi zostać uznana za jedyną racjonalną. Odbiorca zakładu powinien bez wahania założyć się o istnienie Boga i być pewnym, że jest to działanie bezwzględnie optymalne – najopłacalniejsze przy każdym możliwym stanie rzeczy. Prawdziwość tej tezy jest niezależna od prawdopodobieństwa istnienia Boga. Ponieważ wartość p nie jest istotna, to rozszerzony zostaje w stosunku do zakładu Pascala zbiór potencjalnych odbiorców wywodu – mogą nimi być także zdecydowani ateści, którzy przyjmują zerowe prawdopodobieństwo istnienia Boga.

Jordan ocenia swoją propozycję bardzo wysoko. „Zakład Jamesa, [...], jest najsilniejszym członkiem Pascalowskiej rodziny, gdyż posiada zarówno wiarygodność, jak i przesłanki, których akceptacja nie oznacza porzucenia racjonalności”³⁵. Jordan przekonuje, że jego modyfikacja zakładu pozwala odeprzeć nie tylko zarzut wielu bogów, ale również zarzut wynikający z paradoksu petersburskiego oraz zarzut związany z ewidencjalizmem. Wszystkie wymienione obiekcje jest niezwykle trudno oddalić zwolennikom kanonicznej wersji zakładu Pascala³⁶.

Weryfikacja poprawności zakładu Jamesa wymaga nade wszystko przedyskutowania fundującej go tezy o korzystniejszych następstwach

³⁵ J. JORDAN: *Pascal's Wager...*, s. 36.

³⁶ Por. ibidem, s. 53, 88–96, 110–118.

przyjęcia hipotezy teistycznej niż hipotezy ateistycznej, gdy pod uwagę wzięte zostanie wyłącznie życie doczesne. Źródłem tego poglądu można doszukiwać się już w Ewangelii, w obietnicy złożonej Apostołom przez Jezusa: „Zaprawdę, powiadam wam: Nikt nie opuszcza domu albo żony, braci, rodziców albo dzieci dla królestwa Bożego, żeby nie otrzymał daleko więcej w tym czasie, a w wieku przyszłym – życia wiecznego” (Łk 18,29–30). W samym 451. fragmencie Pascal zapewnia swego rozmówcę: „Powiadam ci, zyskasz jeszcze w tym życiu”³⁷. Z kolei James pisze: „Po pierwsze, religia mówi, że najlepsze są rzeczy bardziej wiekuste, nie całkiem z tego świata, rzeczy, że tak powiem, które przypieczętowują wyroki. [...] Po drugie, religia mówi nam, że nawet teraz jest dla nas lepiej, jeżeli wierzymy jej pierwszemu zapewnieniu”³⁸. Stwierdzenie to należy rozumieć w kontekście swoistego interpretowania przez amerykańskiego filozofa treści religijnych. Wszelkie doktryny traktował on niezobowiązująco, a wobec instytucjonalnych form religii był nastawiony zdecydowanie krytycznie³⁹. Przykładowo, sensem tak ważnej dla zakładu koncepcji nieśmiertelności osoby jest, zdaniem autora *Prawa do wiary*, wzbudzanie w człowieku pozytywnej mocy oraz dodawanie mu otuchy w chwilach zniechęcenia⁴⁰. Innymi słowy, nawet gdyby pewne było to, że Bóg nie istnieje i życie człowieka zakończy się bezpowrotnie wraz ze śmiercią, to i tak warto, według pragmatycznych kryteriów Jamesa, być człowiekiem religijnym.

Co uzasadnia takie pozornie niekonsekwentne, a może i jawnie sprzeczne stanowisko? Co ciekawe, jego zwolennikiem w pewnej mierze jest Leszek Kołakowski. Podaje on trzy zasadnicze argumenty. Pierwszy wiąże się z aspektem epistemologicznym: świat bez Boga, twierdzi polski filozof, skutkuje koniecznością rezygnacji z posługiwania się kategorią prawdy, a to skazuje nas na nihilizm poznawczy. Druga racja ma charakter moralny w stylu Kantowskim – poza kontekstem religijnym trudno utrzymać prawomocność sądów orzekających o dobru i złu. Trzeci argument wskazuje na związek między przekonaniem o istnieniu Boga

³⁷ B. PASCAL: *Myśli...*, 451.

³⁸ W. JAMES: *Prawo do wiary...*, s. 56.

³⁹ Por. B. KRAWCOWICZ: *William James. Pragmatyzm i religia*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2007, s. 105–106.

⁴⁰ Por. ibidem, s. 132.

a godnością istoty ludzkiej, która w świecie bez religii byłaby nieuchronnie narażona na szwank⁴¹.

W uzasadnieniu Jamesa, przypomnijmy, główny nacisk pada na kwestie motywacyjne: religijność dodaje człowiekowi energii niezbędnej zarówno do zmagania się z codziennymi życiowymi problemami, jak i do czynów wyjątkowych – twórczych, heroicznych, altruistycznych. Jordan, w charakterystycznym amerykańskim stylu, dodaje: „[...]wydaje się prawdopodobne, że wiara w Boga będzie tworzyć ogólnie wyższy poziom optymizmu wśród wierzących niż wśród niewierzących. Jeśli zaś optymizm jest istotnym składnikiem szczęścia, to należy oczekiwać, że populacja z większym wskaźnikiem optymizmu ma także większy wskaźnik poczucia szczęścia”⁴². Jordan sugeruje zatem, że wiara wzmacnia osobę psychicznie, a rezultatem tego jest poprawa jakości jej życia doczesnego.

Trzeba zaznaczyć, że stanowiska Jamesa i Jordana są całkowicie odmienne niż przedstawiona wcześniej analiza następstw zakładania się o istnienie Boga w przypadku, gdy On nie istnieje. Wnioski z niej wypływające, przypomnijmy, były jednoznaczne: człowiek jest wówczas w porównaniu z niewierzącymi stratny pod wieloma względami. Sam Pascal określał tę sytuację słowem „przegrana”.

Który z tych przeciwnych sobie poglądów jest słuszny? Wielu psychologów podziela zdanie amerykańskich filozofów, stwierdzając, że religijność zmniejsza poziom lęku i poczucie niższości, zwiększa szansę efektywnej psychoterapii, pomaga zaspokoić potrzebę sensu życia. Jednakże inni specjaliści podkreślają ujemny wpływ postawy religijnej na psychikę: wzbudzanie poczucia winy, wytwarzanie urazów emocjonalnych, zapadanie na nerwice eklezjogenne⁴³.

⁴¹ Por. L. KOŁAKOWSKI: *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmarwieniach tak zwanej filozofii religii*. Tłum. T. BASZNIK, M. PANUFNIK. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2010, s. 193–203; T. RUTOWSKI: *Zakład B. Pascala i jego modyfikacja przez L. Kołakowskiego w czasach kryzysu prawdy*. „Studia Płockie” 2004, z. 32, s. 114–117.

⁴² J. JORDAN: *Pascal's Wager...*, s. 91.

⁴³ Por. S. KUCZKOWSKI: *Psychologia religii*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1998, s. 263–268; A. MOLEND: *Nerwice na tle religijnym*. W: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*. Red. S. GŁAZ. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006, s. 501–510.

Mogłoby się wydawać, że omówiona rozbieżność zdań powinna zostać usunięta za pomocą metod empirycznych, których rezultaty określiły korzystny bądź niekorzystny wpływ religijności na osiąganie celów życiowych. Do wyników przeprowadzonych badań – nie tylko psychologicznych, ale również socjologicznych i medycznych – odwołuje się Jordan. W przeważającej mierze dowodzą one dodatniej korelacji między postawą wiary a różnymi wskaźnikami dobrostanu człowieka⁴⁴. Można jednak przytoczyć rezultaty badań wskazujące na związek religijności z uprzedzeniami czy autorytaryzmem⁴⁵. Znany psycholog religii, David M. Wulff – wzięwszy pod uwagę stojące przed badaczem metodologiczne trudności, takie jak zdefiniowanie czy zoperacjonalizowanie religijności – uznaje kwestię wpływu wiary na jakość ludzkiego życia za trudną do jednoznacznego rozstrzygnięcia⁴⁶.

Słabością zakładu Jamesa jest wszakże nie tylko niedostateczne uzasadnienie omówionej właśnie przesłanki. Koncepcji Jordana można zarzucić na przykład nieokreśloność odbiorcy tej wersji zakładu, utratę znaczenia kontrastu między nieskończonością a skończonością czy niespójność budujących ją tez antropologicznych i religijnych⁴⁷. Podsumowując prezentację tej modyfikacji zakładu, trzeba stwierdzić, że niestety nie udało się za jej pomocą połączyć walorów dwóch znaczących, lecz zarazem wyraźnie odrębnych, idei: Pascala i Jamesa.

Kolejnym interesującym pomysłem jest zakład Hioba, który zaproponował Jacob Schrifman. W niewielkiej, poetycko-filozoficznej publikacji zarysował on najpierw zasadnicze wady zakładu Pascala i zakładu ateisty (rozumianego jako pielęgnowanie, wobec braku wiedzy o Bogu, uczciwości intelektualnej i moralnej bez sankcji religijnych). Zakwestionowanie pierwszego z tych wywodów związane jest z zarzutem wielu bogów, wobec drugiego zaś – z brakiem możliwości usunięcia w cień (*eclipse*)

⁴⁴ Por. JORDAN: *Pascal's Wager...*, s. 90–93.

⁴⁵ Por. D.M. WULFF: *Psychologia religii*. Tłum. P. JABŁOŃSKI, M. SACHA-PIEKŁO, P. SOCHA. Warszawa: WSiP, 1999, s. 200–207.

⁴⁶ Por. *ibidem*, s. 206–228.

⁴⁷ Szersza analiza zakładu Jamesa zawarta jest w innej mojej publikacji. Por. M. WÓJTOWICZ: *Zakład Jamesa – Jeffa Jordana kontrowersyjna modyfikacja argumentacji Pascala*. W: *Anglosaska filozofia religii wobec wyzwań współczesności*. Red. J. GUJA, J. GOMUŁKA. Kraków: Wydawnictwo Libron, 2011, s. 83–93.

sferę doświadczenia religijnego⁴⁸. Schrifftman zachęca do tego, aby – wzorem biblijnego, niezasłużenie cierpiącego Hioba – przedstawiać Bogu swoje wątpliwości.

Zakład Hioba, polegający na zwracaniu się do Boga z wszelkimi targającymi człowieka rozterkami, ma przynieść optymalne skutki w obu możliwych przypadkach – istnienia i nieistnienia Boga. „Jeżeli nie ma Boga, to spełnienie tego pomoże mi być blisko moich najskrytszych uczuć, żyć autentycznie, odczuwać moją egzystencję bardziej świadomie, [...]. Jednym słowem, przedstawienie Bogu moich wątpliwości uczyni mnie bardziej ludzkim. [...] I jeżeli jest Bóg – Ten, którego obchodzę – to czy nie usłyszy mojego krzyku i nie spotka się ze mną tak, jak spotkał się z Hiobem?”⁴⁹. Jeżeli przyjąć, że nieustanna rozmowa z Bogiem przypomina reżim Pascala (oba te działania dopuszczają brak wiary i jedynie „zakładają” istnienie Boga, a także podejmowane są wbrew naturalnym skłonnościom), to niewykluczone, że pomysł Schrifftmana jest bliski⁵⁰ zaprezentowanej w niniejszej pracy interpretacji zakładu Pascala.

Przedstawione modyfikacje idei francuskiego myśliciela z reguły wyrażają bardzo charakterystyczny pogląd ich autorów odnośnie do wartości zakładu. Zawarte jest w nim uznanie, a może i zafascynowanie, oryginalnym pomysłem Pascala, ale zarazem także przekonanie, że wymaga on odpowiedniej korekty. Przeprowadzona analiza dowodzi, że udoskonalenie zakładu jest jeśli nie całkowicie niewykonalne, to z pewnością niezwykle trudne do zrealizowania.

3. Zastosowania zakładu

Jedną z cech zakładu Pascala jest jego relatywna prostota. Nie są konieczne – jak to ma miejsce w przypadku wielu innych klasycznych argumentacji – ani erudycja filozoficzna, ani staranne przestudiowa-

⁴⁸ Por. J. SCHRIFTMAN: *Job's Wager: An Alternative to Pascal's Wager and the Atheist's Wager*. Scotts Valley: Moonrise, 2008, s. 35–38.

⁴⁹ Ibidem, s. 39.

⁵⁰ Różnica wynika chociażby z tego, że zaproponowana przez Pascala droga do Boga ma charakter katolicki, natomiast Schrifftman, jako zadeklarowany protestant, kładzie nacisk wyłącznie na indywidualny kontakt z Bogiem.

nie wyrafinowanego rozumowania, aby w ogólnym zarysie pojąć istotę idei zawartej w 451. fragmencie *Mysli*. W związku z tym zakład cieszy się sporą popularnością i przewyższa pod tym względem wiele innych, nawet dużo bardziej doniosłych koncepcji naukowych. Ponadto pomysł francuskiego filozofa dotyczy zagadnień uniwersalnych, budzących powszechne zainteresowanie: kalkulacji zysków i strat, szczęścia, wartości życia, wieczności. Można różnie oceniać siłę jego perswazji, ale z pewnością inspirował on do podejmowania prób rozwiązywania problemów nieraz odległych od kwestii religijnych czy filozoficznych. Świadczą o tym konkretne propozycje oparte na wykorzystaniu całości albo części zakładu.

Pierwszy przykład zastosowania zakładu związany jest z zagadnieniami ochrony środowiska naturalnego. David Schejbal dokonał bardzo ogólnego porównania ryzyka podjęcia bądź zaniechania działań proekologicznych z argumentacją Pascala. Nie jest bowiem wykluczone, że zachowanie harmonijnego środowiska naturalnego nie wymaga żadnych specjalnych interwencji człowieka. Jednak podążanie za tą myślą oznacza zgodę na niebezpieczną grę. Rozumniejsza jest zatem ostrożność: „Jeżeli teraz zmienimy nasze zachowanie – staniemy się rozumniejszymi i bardziej wstrzemięźliwymi konsumentami, rozpoznamy i ochronimy zasoby naturalne, ograniczymy reprodukcję i wychowywać będziemy do bardziej wszechstronnego, systemowego rozumienia świata – wtedy umożliwimy sobie i naszym dzieciom życie w bardziej zrównoważonym świecie. [...] Ryzyko braku zmian znacznie przewyższa ryzyko dokonania tych zmian”⁵¹.

Konkretniejsza jest idea Alana R. Johnsona, który poddał analizie jedną z reguł wyznaczających działania ekologów, zasadę zapobiegania (*Precautionary Principle*): „Jeśli z działaniem wiąże się groźba szkód dla środowiska lub zdrowia ludzkiego, powinno się podjąć środki zapobiegawcze, nawet gdy związki między przyczyną i skutkiem nie są w pełni naukowo zbadane”⁵². Johnson stwierdza, że w przypadku zagrożenia katastrofą, której koszty są niewyobrażalne i należy wyrazić je przez

⁵¹ D. SCHEJBAL: *Pascal's Wager: Betting On the Future*. "Continuing Higher Education Review" 2012, Vol. 76, s. 64.

⁵² A.R. JOHNSON: *Avoiding Enviromental Catastrophes: Varieties of Principled Precaution*. "Ecology and Society" 2012, Vol. 17, Iss. 3, s. 1.

minus nieskończoność, słuszności tej zasady można dowodzić, korzystając z analogii do zakładu Pascala (por. tab. 13).

Tabela 13

Następstwa zapobiegania/niezapobiegania katastrofie ekologicznej

Decyzja	Stan rzeczy	
	dojdzie do katastrofy	nie dojdzie do katastrofy
Zapobieganie katastrofie	wartość skończona	wartość skończona
Niezapobieganie katastrofie	$-\infty$	wartość skończona

W macierzy pojawia się jedna wartość $-\infty$ (nie podjęto środków zapobiegawczych i doszło do katastrofy) oraz trzy wartości skończone (we wszystkich innych sytuacjach). Wartość oczekiwana wygranej w przypadku zapobiegania katastrofie – nawet gdy wyraża się dużą liczbą ujemną, ponieważ koszt działań prewencyjnych jest olbrzymi – nieskończenie przewyższa wartość oczekiwaną wygranej w przypadku niezapobiegania katastrofie. Racjonalność każe zatem, podobnie jak w zakładzie Pascala, podjąć działania zapobiegawcze bez względu na ich koszt.

Johnson zauważa, że rozumowaniu temu można przeciwstawić obiekcje analogiczne do stawianych propozycji Pascala. Łatwo oddalić argument związany z mieszanymi strategiami (ich wartość oczekiwana wygranej będzie taka sama jak działań niezapobiegawczych, to jest $-\infty$), natomiast wyzwaniem pozostaje zarzut „wielu katastrof”. Każde działanie prewencyjne może bowiem z pewnym prawdopodobieństwem prowadzić do innego rodzaju katastrofy. Na przykład zakaz uprawy zbóż modyfikowanych genetycznie, wydany jako forma profilaktyki wobec spodziewanych, lecz niecałkowicie dowiedzionych naukowo katastrofalnych szkód zdrowotnych, nie wyklucza możliwości śmierci głodowej całej ludzkości⁵³.

Narzuca się jednak poważniejszy zarzut związany z niejasnością pojęcia „katastrofy o niewyobrażalnych kosztach”. Czy będzie nią wyginiecie jakiegoś gatunku owadów lub poważne zanieczyszczenie ważnej rzeki? A może jedynie wyginiecie całej ludzkości? „Niektóre katastrofy środowiskowe mogą osiągać ten poziom, ale nie są to sytuacje, w któ-

⁵³ Por. ibidem, s. 3.

rych zasada zapobiegania jest zwykle stosowana. Najczęściej działania zapobiegawcze wymagane są w okolicznościach, które grożą katastrofą o wielkich, lecz jednak skończonych rozmiarach”⁵⁴. Zastosowanie pomysłu francuskiego filozofa do rozstrzygnięcia kwestii ekologicznych wydaje się zatem istotnie ograniczone.

Z zakładu Pascala jako narzędzia służącego poszukiwaniom rozwiązań problemów bioetycznych związanych z krioniką (*cryonics*) skorzystał z kolei David Shaw. Sformułował on zakład krioniczny (*Cryonic Wager*), który uważa za najbardziej przekonujący argument za krioniką: „Zamieńmy niebo na reanimację, piekło na wieczne zapomnienie i praktyki religijne na 80 tysięcy dolarów. [...] Jeśli przegrasz, to zmarnujesz nieco pieniędzy, ale nie będziesz miał okazji tego pożałować. Jeśli wygrasz, to z pewnością będziesz żył dłużej, a może nawet – wiecznie”⁵⁵. Shaw dowodzi, że zakład krioniczny opiera się wszystkim najważniejszym obiekcom stawianym pierwowzorowi zawartemu w *Mysłach*.

Ta wersja zakładu zasadniczo przeznaczona jest dla ateistów. Niewykluczone, że Bóg jednak istnieje, a w tym przypadku ujawnia się jedyna możliwa wada przedstawionego wyводу. „Jeżeli Bóg rzeczywiście istnieje, to zgoda na stan zawieszenia może być powodem utraty nieba [...], z dostępu do niego może mnie wyeliminować, ze względów moralnych, decyzja o próbie przedłużenia życia poza śmierć”⁵⁶. Stałoby się tak, gdyby Bóg wybaczył ateizm „racjonalnym humanistom”, a nie uczynił podobnie wobec tych, którzy odrzucili Jego wolę i wybrali krionikę.

Shaw sądzi, że zakład krioniczny może być atrakcyjny także dla wielu teistów. Uzasadnieniem tej tezy są analizy Larry’ego Temkina, który uważa, że wielu ludzi woli trwać w ziemskich uwarunkowaniach niż „pławić się w chwale Bożej”⁵⁷. Tacy ludzie, choć brzmi to paradoksalnie, będą skłonni zdecydować się na krionikę nawet w przypadku pewności wejścia po śmierci do Królestwa Niebieskiego.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ D. SHAW: *Crioethics: Seeking Life after Death*. „Bioethics” 2009, Vol. 23, No. 9, s. 520.

⁵⁶ Ibidem, s. 521.

⁵⁷ Por. L. TEMKIN: *Is Living Longer Living Better?* „Journal of Applied Philosophy” 2008, Vol. 25, Iss. 3, s. 201.

Inne zastosowanie zakładu Pascala w dziedzinie bioetyki zaproponował Jim Stone. Uważa on, że chorym z przewlekłym stanem wegetatywnym (*Persistent Vegetative State*, PVS) – co oznacza śpiączkę trwającą dłużej niż miesiąc – należy zasadniczo podtrzymywać życie. Argumentacja przebiega następująco: „Jest pewne, chociaż niewielkie, prawdopodobieństwo, że chorzy obudzą się lub że postęp medycyny pozwoli lekarzom udzielić im pomocy. Pozostając żywym, masz zatem wszystko do wygrania i nie masz niczego do stracenia: możesz się obudzić, a jeśli nie, to nieświadome życie nie jest gorsze niż bycie umarłym”⁵⁸.

Nie brak jednak stanowisk krytycznych wobec propozycji Stone’a. Warto omówić te kontrargumenty, które podważają podobieństwo tej sytuacji medycznej z zakładaniem się o istnienie Boga. Jeden z zarzutów dotyczy ewentualnej wygranej. Czy rzeczywiście jest ona „wszystkim”? Nieskończenie szczęśliwe życie przewidywane przez Pascala nie jest przecież równoważne życiu po obudzeniu się ze śpiączki. Niektóre osoby po odzyskaniu świadomości wcale nie czują się szczęśliwe, część z nich – często w związku z trwałą niepełnosprawnością – ocenia swe życie jako uciążliwe lub jako wiążące się z nadmiernym obciążeniem ich bliskich⁵⁹.

Kontrowersje budzą koszty kontynuacji terapii osób z PVS. Nigdy nie są one, jak sugeruje Stone, „niczym”. Koszty te mogą być różnego typu. Pod uwagę trzeba wziąć prywatność chorego: „Osoby zaangażowane w leczenie pacjenta z PVS – takie, jak kapelan szpitalny, konsultant bioetyczny, pracownik socjalny – mają dostęp do faktów dotyczących historii choroby, sytuacji rodzinnej, finansów itp., których ujawnienia pacjent może sobie nie życzyć”⁶⁰. Inna wątpliwość wiąże się z subiektywnie rozumianą godnością człowieka, którą narusza długotrwałe pozostawanie w stanie śpiączki – pacjent może nie chcieć pozostać w pamięci innych ludzi jako osoba z PVS⁶¹. Należy uwzględnić także koszty ponoszone przez bliskich chorego: zarówno psychologiczne, związane z akcepta-

⁵⁸ J. STONE: *Pascal’s Wager and the Persistent Vegetative State*. „Bioethics” 2007, Vol. 21, No. 2, s. 84.

⁵⁹ Por. ibidem, s. 88; J. VARELIUS: *Pascal’s Wager and Deciding About the Life-Sustaining Treatment of Patients in Persistent Vegetative State*. „Neuroethics” 2013, Vol. 6, Iss. 2, s. 281–283.

⁶⁰ J. VARELIUS: *Pascal’s Wager...*, s. 278.

⁶¹ Por. ibidem, s. 279.

cją wielomiesięcznej egzystencji kochanej osoby na pograniczu życia i śmierci⁶², jak i ekonomiczne. Samo finansowanie terapii również może prowadzić do niezwykle trudnych dylematów wobec ograniczonych środków ubezpieczyciela⁶³.

Nie wchodząc w dyskusje nad zarysowanymi powyżej złożonymi kwestiami etyki życia i zdrowia, należy stwierdzić, że poprawność aplikowania idei Pascala przy ich rozstrzygnięciu jest daleka od oczywistości. Podobna wątpliwość zarysowuje się w związku z próbami wykorzystania zakładu do uzasadnienia profilaktyki medycznej. Mogłoby się wydawać, że roztropnie jest przywołać schemat kalkulacji z 451. fragmentu *Myśli* w celu zaaprobowania działań zapobiegających bardzo poważnym chorobom, chociaż zarazem wiążących się z niewielkimi niedogodnościami. Stosowanie tego sposobu rozumowania jako reguły okazuje się jednak błędem. Przekonują o tym badania nad bardzo popularnym w Stanach Zjednoczonych profilaktycznym zażywaniem beta-blokerów. Nie ma wątpliwości, że leki te skutecznie zmniejszają ryzyko kolejnego zawału serca. Sądzi się ponadto, że beta-blokery korzystnie obniżają tętno, chronią przed nadciśnieniem, cukrzycą czy migotaniem przedsionków. Wielu lekarzy przepisuje je zatem, przypuszczalnie kierując się rozumowaniem podobnym do przedstawionego przez Pascala w *Myślach*. Najnowsze badania nie potwierdzają jednak tak szerokiej profilaktycznej efektywności beta-blokerów⁶⁴. Wiadomo natomiast o następujących skutkach ubocznych stosowania leków tego typu: zmęczenie, zawroty głowy, depresja, impotencja, bradykardia. „Tak jak w każdego rodzaju terapii, w sytuacji zaordynowania beta-blokera współczynnik ryzyko/korzyść musi zostać dokładnie oceniony”⁶⁵.

Kolejny przykład wykorzystania zakładu Pascala wiąże się z praktyką rozwiązywania problemów alkoholowych. Psycholog Dennis R. Eaton przedstawia dylemat, jaki zaistniał w jego życiu osobistym. Po wielu latach nadużywania alkoholu został on zatrzymany przez policję za

⁶² Por. J. STONE: *Pascal's Wager...*, s. 87.

⁶³ Por. J. VARELIUS: *Pascal's Wager...*, s. 281.

⁶⁴ Por. F.H. MESSERLI, S. BANGALORE, S.S. YAO, J.S. STEINBERG: *Cardioprotection with Beta-blockers: Myth, Facts and Pascal's Wager*. „Journal of Internal Medicine” 2009, Vol. 266, s. 233–238.

⁶⁵ Ibidem, s. 239.

jazdę samochodem w stanie nietrzeźwości. Zmuszony został do podjęcia terapii, w której trakcie nie znalazł jednak odpowiedzi na zasadnicze stawiane sobie pytanie: Czy jest we mnie alkoholik? W podjęciu decyzji o wyborze abstynencji pomógł mu właśnie zakład Pascala. Eaton rozważył konsekwencje obu możliwych opcji: picia i niepicia alkoholu (por. tab. 14).

Tabela 14

Następstwa picia/niepicia alkoholu

Decyzja	Stan rzeczy	
	jest we mnie alkoholik	nie ma we mnie alkoholika
Piję	życie naznaczone autodestrukcyjnymi zachowaniami	negatywne konsekwencje picia towarzyskiego
Nie piję	życie wolne od autodestrukcyjnych zachowań związanych z piciem	brak negatywnych konsekwencji picia towarzyskiego

Prosta analiza matrycy dowodzi opłacalności wyboru niepicia alkoholu – bez względu na to, czy osoba jest alkoholikiem, czy nie jest, następstwa abstynencji są dla niej korzystniejsze⁶⁶. „Zastosowanie zakładu Pascala umożliwiło mi przyjęcie racjonalnej postawy w czasie, gdy moje życie emocjonalne było zaburzone przez ciągłą obecność stresu i lęku. Pozwoliło mi to na luksus podjęcia rozsądnej i odpowiedzialnej decyzji opartej na logice i racjonalnym myśleniu”⁶⁷. Niewykluczone, że pomysł Eatona może być wartościową pomocą w procesie terapii osób uzależnionych albo regularnie nadużywających alkoholu. Nie nadaje się natomiast jako element działań profilaktycznych, gdyż nie zawiera uwzględnienia pozytywnych konsekwencji picia towarzyskiego (poprawa nastroju, akceptacja przez innych członków grupy, łatwość nawiązania kontaktów międzypersonalnych itp.).

Inne zastosowanie zakładu, tym razem wyłącznie drugiej jego części, zaprezentował Ian Hacking. Odniósł się on do przypominającej epidemię

⁶⁶ Propozycja ta nawiązuje nie do kanonicznej wersji zakładu, ale do argumentacji opartej na silnej dominacji albo do zakładu Jamesa.

⁶⁷ D.R. EATON, S.M. RECTOR: *My Experience with Alcohol, a 17th-Century Mathematician, and a Personal Decision*. „Journal of Creativity in Mental Health” 2009, Vol. 4, s. 79.

mnogości rozpoznać patologicznego wycofania się (*withdrawal*) z życia społecznego, jakie zaobserwowano w Szwecji w pierwszych latach XXI wieku wśród dzieci emigrantów starających się o azyl. Po przytoczeniu różnych hipotez wyjaśniających zagadkowe zjawisko, Hacking wysunął przypuszczenie nawiązujące do omówionego już modelu I&I, który – jego zdaniem – tłumaczy skuteczność naśladowania zachowań ludzi wierzących, zalecanego przez Pascala osobie zakładającej się o istnienie Boga. Dzieci azylantów miałyby, w myśl tej koncepcji, najpierw imitować rozpropagowane przez media pojedyncze przypadki patologicznego wycofania się (analogicznie do zakładającego się, który zaczyna używać wody święconej i chodzić na msze), aby następnie utrwalić i zinternalizować wprowadzone i wyćwiczone zachowania (zakładający się stopniowo znajduje upodobanie w nowym sposobie życia)⁶⁸.

Interesujące zastosowanie znalazł zakład Pascala także w teorii umysłu. Nicholas Agar sformułował wywód, który nazwał zakładem Searle'a (*Searle's Wager*). Nawiązuje on do „chińskiego pokoju” (*Chinese Room*), znanego eksperymentu myślowego, za pomocą którego John Searle dowodzi, że nie jest możliwe skonstruowanie komputera obdarzonego zdolnością myślenia. Pogląd taki określa się jako słabą sztuczną inteligencję (*weak artificial intelligence*). Z kolei Ray Kurzweil, reprezentant konkurencyjnego stanowiska – silnej SI (*strong AI*) – twierdzi, że powstaną komputery funkcjonujące na podobieństwo ludzkiego umysłu. Badania nad sztuczną inteligencją są w takim stopniu zaawansowane, że wkrótce ludzie mogą stanąć wobec doniosłej decyzji o zgodzie albo odmowie wgrania (*upload*) treści ingerujących w pracę ich mózgu. Oczywistym zamiarem takiej interwencji byłoby udoskonalenie działania umysłu człowieka⁶⁹. Agar przedstawia sposób pozwalający dokonać właściwego wyboru w takiej właśnie sytuacji (por. tab. 15).

⁶⁸ Por. I. HACKING: *Pathological Withdrawal of Refugee Children Seeking Asylum in Sweden*. „Studies in History and Philosophy of Biomedical Sciences” 2010, Vol. 41, s. 316–317.

⁶⁹ Częstym argumentem przemawiającym za silną SI jest istnienie programów komputerowych do gry w szachy, które wygrywają z najlepszymi zawodnikami na świecie. Można sobie wyobrazić wszczepienie tej „zdolności” osobie pragnącej istotnie podwyższyć swój poziom gry. Co ciekawe, nie udało się do tej pory skonstruować dorównujących człowiekowi programów do gry w brydża i w go.

Tabela 15

Następstwa zakładu Searle'a

Decyzja	Stan rzeczy	
	Kurzweil ma rację (silna SI)	Searle ma rację (słaba SI)
Nic nie wgrywasz do swojego mózgu	żyjesz, nie udoskonaliłeś swojego mózgu	żyjesz, twój mózg pozostał nietknięty
Wgrywasz, niszcząc swój biologiczny mózg	żyjesz, udoskonaliłeś swój mózg*	umarłeś, zostałeś zastąpiony przez niezdolną do myślenia maszynę

* Agar konkretyzuje zalety tego następstwa: „Żyjesz dłużej, twój intelekt działa sprawniej, nie chorujesz”. N. AGAR: *Ray Kurzweil and Uploading: Just Say No!* “Journal of Evolution and Technology” 2011, Vol. 22, Iss. 1, s. 28.

Jeżeli przyjmiemy, że śmierć ma wartość równą $-\infty$, to – na mocy obliczenia wartości oczekiwanych wygranych obu opcji – racjonalną decyzją jest powstrzymanie się od wgrywania czegokolwiek do swego mózgu. Należy bowiem przyjąć dodatnie prawdopodobieństwo słuszności słabej SI, nawet gdy jesteśmy zwolennikami silnej SI, co przyznaje sam Kurzweil⁷⁰.

Zakład Searle'a łatwo zakwestionować. Neil Levy uczynił to za pomocą kilku argumentów. Najbardziej z nich, jak się wydaje, przekonywający opiera się na krytyce utożsamienia każdej ingerencji w strukturę mózgu (wgranie czegokolwiek) ze śmiercią w przypadku prawdziwości słabej SI. Przecież także obecnie bez wahania wpływamy na funkcjonowanie naszego mózgu, na przykład przez stosowanie leków, w celu osiągnięcia określonych korzyści. Trudno zatem *a priori* wykluczać możliwość przyszłego komputerowego wspomaganie działań tego typu. „Decydowanie o tym, czy powinniśmy cokolwiek wgrać w siebie, wymaga rozpatrzenia przypuszczalnych zysków i strat”⁷¹.

Przytoczone przykłady wykorzystania zakładu Pascala zwracają uwagę wyjątkową różnorodnością. Można zaryzykować tezę o możliwo-

⁷⁰ Por. ibidem.

⁷¹ N. LEVY: *Searle's Wager*. “AI & Society” 2011, Vol. 26, s. 369.

ści zastosowania pomysłu zawartego w 451. fragmencie *Myśli* niemal we wszystkich sytuacjach, w których człowiekowi przychodzi podjąć bardzo istotną, brzemienną w skutki decyzję w warunkach niepewności. Nie znaczy to, że każda taka próba jest udana. Przeciwnie, większości propozycji inspirowanych zakładem można przedstawić poważne, trudne do odparcia zarzuty. Tym niemniej, ideę Pascala trzeba uznać za cenny wkład nie tylko w aktualnie prowadzone badania filozoficzne czy szerzej: humanistyczne, ale w cały współczesny sposób myślenia o człowieku i o jego świecie.

Dotychczas prowadzona analiza dotycząca zastosowań zakładu Pascala pominęła zagadnienia prawdopodobnie najważniejsze. Intencją francuskiego myśliciela nie było bowiem wypracowanie intelektualnego narzędzia przydatnego do rozstrzygania kwestii ekologicznych, medycznych czy społecznych, ale przekonanie osób niewierzących do wstąpienia na drogę rozwoju religijnego. Czy idea Pascala może być wykorzystywana w działaniach duszpasterskich, w procesie ewangelizacji? Próba pogłębionej, wszechstronnej odpowiedzi na to pytanie wykracza poza zakres badań filozoficznych i powinna zostać dokonana na polu teologii, zwłaszcza teologii pastoralnej.

Warto jednak przytoczyć interesujące analizy zawarte w *Europie Benedykta w kryzysie kultur* Józefa Ratzingera, ostatniej książce wydanej przed jego wyborem na papieża Benedykta XVI. Jednym z przedstawionych w niej zagadnień jest istota wiary. Ratzinger dowodzi najpierw jej konieczności w codziennym funkcjonowaniu człowieka: „[...] życie ludzkie stałoby się niemożliwe, gdyby nie można już było zaufać drugiemu człowiekowi i nie można było się oprzeć na doświadczeniu innych ludzi, na ich znajomości i na tym, co zostało nam wcześniej ofiarowane. Jest to jeden z pozytywnych aspektów tej »wiary«. Z drugiej jednak strony jest ona naturalnym wyrazem nie-rozpoznawania, a więc postawą szukania środka zaradczego: gdyby można było poznać, byłoby z pewnością lepiej”⁷². Charakterystycznym rysem tego rodzaju wiary jest zatem odwoływanie się, ze względów praktycznych, do wiedzy innych.

⁷² J. RATZINGER: *Europa Benedykta w kryzysie kultur*. Tłum. W. DZIEŹA. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2005, s. 101.

Odrębny charakter ma wiara w Objawienie. Odnośnie do znajomości Boga, czyli w kwestii początku, ostatecznego przeznaczenia i miary istnienia człowieka, nikt nie ma stosownej wiedzy. Narzuca się więc, zdaniem Ratzingera, stanowisko agnostyczne: „Czy dla dojrzałego człowieka naszych czasów nie byłoby bardziej odpowiednie powstrzymanie się od wyrażenia sądu w podobnych kwestiach i oczekiwanie na dzień, w którym nauka będzie miała do dyspozycji ostateczne odpowiedzi także na tego typu zagadnienia?”⁷³. Postawę tę cechuje więcej uczciwości intelektualnej i pokory wobec nieznanego niż postawę jednoznacznie ateistyczną, gdyż teza o nieistnieniu Boga również nie może zostać naukowo zweryfikowana.

Przyszły papież, jeden z najznakomitszych współczesnych teologów, ukazuje jednak zasadniczą słabość agnostycyzmu, kontynuując analizę w sposób identyczny, jak uczynił to ponad trzysta lat wcześniej Pascal: „[...] kwestia Boga jest problemem wybitnie praktycznym, który ma swoje następstwa we wszystkich dziedzinach naszego życia. Jeśli także ja teoretycznie zgodzę się z założeniami agnostycyzmu, to w praktyce zostaję zmuszony do wyboru między dwiema alternatywami: albo żyć jak gdyby Bóg nie istniał, albo żyć, jak gdyby Bóg istniał i był decydującą rzeczywistością mojego istnienia. Jeśli działam według pierwszej alternatywy, to w praktyce przyjąłem stanowisko ateistyczne i z hipotezy, która może być także nieprawdziwa, uczyniłem fundament całego mojego życia”⁷⁴ i dalej: „Jeśli chodzi o kwestię Boga, człowiek nie ma komfortu, aby pozostać neutralnym. Może tylko powiedzieć tak lub powiedzieć nie, a ponadto nigdy nie uniknie wszystkich konsekwencji, które z tego wyboru wynikają aż po najdrobniejsze szczegóły życia”⁷⁵.

Ratzinger wyraźnie opowiada się za wyborem Boga i zaleca takie postępowanie również agnostykom: „[...] ten, kto nie potrafi znaleźć drogi akceptacji istnienia Boga, powinien przynajmniej starać się tak żyć i tak ukierunkować swoje życie, jakby Bóg istniał – *veluti si Deus daretur*. Jest to rada, którą już Pascal dawał niewierzącym przyjaciółom”⁷⁶. Przyszły papież był przekonany, że rada ta może odegrać wielką rolę także

⁷³ Ibidem, s. 106.

⁷⁴ Ibidem, s. 110.

⁷⁵ Ibidem, s. 112.

⁷⁶ Ibidem, s. 70.

w odrodzeniu duchowym człowieka współczesnego, uformowanego w aksjologicznej pustce i niejednokrotnie całkowicie zagubionego. Idea *veluti si Deus daretur* uważana jest za jedną z najważniejszych w całym bogatym dorobku niemieckiego teologa⁷⁷.

Ratzinger zauważa, że subiektywne uzasadnienie słuszności wyboru hipotezy teistycznej stanowi centralną filozoficzną ideę autora *Myśli*. „To w wyniku doświadczenia i tylko dzięki niemu – jak mówił [Pascal – M.W.] – w pewnej chwili agnostyk spostrzeże słuszność swego wyboru”⁷⁸. Niemiecki teolog w pełni się z tym zgadza, chociaż zarazem przekonuje, że sam punkt wyjścia przedstawionych rozważań jest nietrafny, gdyż teza o istnieniu Boga jest, jak uważa, możliwa do racjonalnego poznania⁷⁹.

⁷⁷ Por. J. SZYMIK: *Theologia Benedicta*. T. 3. Katowice 2015, s. 179–185, 382.

⁷⁸ J. RATZINGER: *Europa Benedykta...*, s. 111.

⁷⁹ Por. ibidem, s. 118–141.

Zamiast zakończenia

„Czy ma w ogóle sens pisać o Pascalu po wszystkich znakomitych uczonych naszego stulecia, jak Brunschvicg, Strowski, Lafuma, Gouhier, Mesnard (by wymienić tylko niektórych)?”¹ – pytał retorycznie dwadzieścia lat temu Leszek Kołakowski w przedmowie do swej książki w całości poświęconej myśli francuskiego filozofa. I dziś można by powątpiewać w sensowność pisania pracy o zakładzie Pascala po wnikliwych analizach Iana Hackinga, Nicholasa Reshera, Alana Hájka, Jeffa Jordana czy samego Kołakowskiego. Należy mieć nadzieję, że niniejsza książka przyczyniła się do oddalenia tych wątpliwości. Jeżeli zaś tak istotnie się stało, to raz jeszcze potwierdzone zostało przekonanie o istnieniu takich tekstów kultury, które wciąż posiadają moc inspirującą do istotnych przemyśleń i wcale nie zamierzają się dezaktualizować. 451. fragment *Myśli* do tekstów takich bez wątpienia należy.

Przeprowadzone analizy wykazały, że zakład Pascala jest z reguły interpretowany niezgodnie z intencjami autora *Myśli*. Właściwe odczytanie idei francuskiego filozofa przede wszystkim wymaga dowartościowania jej drugiej części, która akcentuje działanie osoby. Podstawą tej konkluzji stało się gruntowne przeanalizowanie i ustalenie znaczenia 451. fragmentu *Myśli*. Obecne w nim treści wieloznaczne zasadniczo zostały zinterpretowane w kontekście całości dzieła. W zaproponowanej postaci zakładu Pascala uwzględniono wszystkie istotne jego elementy. Opiera się ona najważniejszym zarzutom formułowanym wobec pomysłu francuskiego filozofa, chociaż wymaga akceptacji dodatkowych założeń.

Autor przedstawionej interpretacji zakładu nie rości sobie pretencji do ostatecznego rozstrzygnięcia badanego zagadnienia. Zbyt wiele wątków pozostało niedostatecznie opracowanych, a zapewne są także takie, które w ogóle nie zostały podjęte. Najogólniejszym celem postawionym w pracy było włączenie się we współczesną debatę wokół idei Blaise’a Pascala toczoną na podstawie analitycznego sposobu jej odczyta-

¹ L. KOŁAKOWSKI: *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*. Tłum. I. KANIA. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994, s. 9.

nia, a zarazem wypełnienie luki w polskim piśmiennictwie dotyczącym poglądów autora *Mysli*.

Filozofowie nie zapomną o zakładzie Pascala. Dotyka on bowiem tak doniosłej problematyki, że trudno zachować wobec niej obojętność. Można nawet przypuszczać, że idea francuskiego uczonego na zawsze pozostanie jedną z najbardziej frapujących propozycji myślowych oferowanych przez humanistykę, nieodmiennie prowokując czytelników do jednoznacznego opowiedzenia się za którąś z dopuszczalnych interpretacji. Trzeba sobie życzyć, aby niniejsza książka w jakiś sposób podniosła jakość tych niekończących się rozważań o Bogu, człowieku i wieczności.

Bibliografia

- AGAR N.: *Ray Kurzweil and Uploading: Just Say No!* "Journal of Evolution and Technology" 2011, Vol. 22, Iss. 1, s. 23–36.
- AJDUKIEWICZ K.: *Logika pragmatyczna*. Warszawa: PWN, 1975.
- Anonimowi Alkoholicy. *Historia o tym, jak tysiące mężczyzn i kobiet zostało uzdrowionych z alkoholizmu*. Warszawa: Fundacja BSK AA w Polsce, 2011.
- ARMOUR L.: *"Infini Rien". Pascal's Wager and the Human Paradox*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1993.
- ARONSON E.: *Człowiek – istota społeczna*. Tłum. J. RADZICKI. Warszawa: PWN, 1987.
- BARCZYŃSKI K.: *Czy trzeba rozstrzygać zakład Pascala?* „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 2, s. 203–217.
- BÉGUIN A.: *Pascala portret własny*. Tłum. A. BORKOWSKA. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1963.
- BERRY A.F.: *So What If...The God of the Bible Exists...Does it Really Matter at the End of a Day?*. Dog Ear Publishing [bmw], 2011.
- BORZYM S.: *Obecność ryzyka. Szkice z filozofii powszechnej*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1998.
- BRUN J.: *Pascal*. Tłum. A. CHODOROWSKA-KŁOSIŃSKA. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2000.
- BUBER M.: *Problem człowieka*. Tłum. J. DOKTÓR. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993.
- BURZYŃSKI J.: *Przyzwyczajenie i jego rola w religii według „Myśli” Pascala*. Warszawa: Uniwersytet-Theologicum, 1937.
- CARTER A.: *On Pascal's Wager, or Why All Bets are Off*. "The Philosophical Quarterly" 2000, Vol. 50, No. 198, s. 22–27.
- CHEVALIER J.: *Przedmowa*. W: B. PASCAL: *Myśli*. Tłum. T. ŻELEŃSKI (BOY). Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1989, s. 10–27.
- CHEVALIER J.: *Przypisy*. W: B. PASCAL: *Myśli*. Tłum. T. ŻELEŃSKI (BOY). Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1989, s. 439–496.
- CLIFFORD W.K.: *The Ethics of Belief*. "Contemporary Review" 1877, Vol. 29, s. 289–309.
- CONNOR J.A.: *Pascal's Wager. The Man Who Played Dice with God*. New York: HarperCollins Publishers, 2006.

- COPLESTON F.: *Historia filozofii*. T. 4. Tłum. J. MARZĘCKI. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 2005.
- DAWKINS R.: *Bóg urojony*. Tłum. P.J. SZWAJCER. Warszawa: Wydawnictwo CiS, 2007.
- DESCARTES R.: *Rozprawa o metodzie*. Tłum. W. WOJCIECHOWSKA. Warszawa: PWN, 1981.
- DIDEROT D.: *Dodatek do „Myśli filozoficznych”*. W: IDEM: *Wybór pism filozoficznych*. Tłum. J. HARTWIG, J. ROGOZIŃSKI. Warszawa: De Agostini & Altana, 2003, s. 45–60.
- DIDEROT D.: *Myśli filozoficzne*. W: IDEM: *Wybór pism filozoficznych*. Tłum. J. HARTWIG, J. ROGOZIŃSKI. Warszawa: De Agostini & Altana, 2003, s. 5–44.
- DIDEROT D.: *O interpretacji natury*. W: IDEM: *Wybór pism filozoficznych*. Tłum. J. HARTWIG, J. ROGOZIŃSKI. Warszawa: De Agostini & Altana, 2003, s. 251–321.
- DIDEROT D.: *O wystarczalności religii naturalnej*. W: IDEM: *Wybór pism filozoficznych*. Tłum. J. HARTWIG, J. ROGOZIŃSKI. Warszawa: De Agostini & Altana, 2003, s. 62–78.
- DIDEROT D.: *Wybór pism filozoficznych*. Tłum. J. HARTWIG, J. ROGOZIŃSKI. Warszawa: De Agostini & Altana, 2003.
- DROZDOWICZ Z.: *Antynomie Pascala*. Poznań: Kantor Wydawniczy SAWW, 1993.
- DUFF A.: *Pascal's Wager and Infinite Utilities*. “Analysis” 1986, Vol. 46, Iss. 2, s. 107–109.
- DUNCAN C.: *Do Vague Probabilities Really Scotch Pascal's Wager?* “Philosophical Studies” 2003, Vol. 112, s. 279–290.
- DYBEŁ K., MARCZUK B., PROKOP J.: *Historia literatury francuskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- EASWARAN K., MONTON B.: *Mixed Strategies, Uncountable Times, and Pascal's Wager: A Reply to Robertson*. “Analysis” 2012, Vol. 72, No. 4, s. 681–685.
- EATON D.R., RECTOR S.M.: *My Experience with Alcohol, a 17th-Century Mathematician, and a Personal Decision*. “Journal of Creativity in Mental Health” 2009, Vol. 4, s. 74–80.
- ELSTER J.: *Pascal and Decision Theory*. In: *The Cambridge Companion to Pascal*. Ed. N. HAMMOND. Cambridge: Cambridge University Press. 2003, s. 53–74.
- Encyklopedia katolicka*. Zesp. red. E. GIGILEWICZ. T. 1–20 [różni redaktorzy]. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1973–.
- FISHBURN P.C.: *Subjective Expected Utility: A Review of Normative Theories*. “Theory and Decision” 1981, Vol. 13, s. 139–199.

- FISHBURN P.C.: *The Foundations of Expected Utility*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1982.
- FOUKE D.C.: *Pascal's Physics*. In: *The Cambridge Companion to Pascal*. Ed. N. HAMMOND. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 75–101.
- FRANKL V.E.: *Homo patiens*. Tłum. R. CZERNECKI i J. MORAWSKI. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1971.
- FRANKLIN J.: *Two Caricatures, I: Pascal's Wager*. “International Journal for Philosophy of Religion” 1998, Vol. 44, s. 109–114.
- GALEWICZ W.: *William Jamesa spór z agnostycyzmem*. W: W. JAMES: *Prawo do wiary*. Tłum. A. GROBLER. Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 7–33.
- Gambling on God. Essays on Pascal's Wager*. Ed. J. JORDAN. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1994.
- GARBER D.: *What Happens after Pascal's Wager: Living Faith and Rational Belief*. Milwaukee: Marquette University Press, 2009.
- GINET C.: *Deciding to Believe*. In: *Knowledge, Truth, and Duty*. Ed. M. STEUP. Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 63–76.
- GRANAT W.: *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1968.
- GROMCZYŃSKI W.: *Zakład Pascala*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1996, z. 2, s. 71–96.
- GRZEGORZEWSKI P.: *Wspomaganie decyzji w warunkach niepewności. Metody statystyczne dla nieprecyzyjnych danych*. Warszawa: Akademicka Oficyna Wydawnicza EXIT, 2006.
- GRZESIK T.: *Anzelm z Canterbury*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, 2004.
- GUITTON J.: *Profile*. Tłum. A. BORKOWSKA-SZUBA, S. CICHOWICZ, W. SUKIENNICKA. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1973.
- GUSTASON W.: *Pascal's Wager and Competing Faiths*. “International Journal for Philosophy of Religion” 1998, Vol. 44, s. 31–39.
- HACKING I.: *Logic of Pascal's Wager*. In: *Gambling on God. Essays on Pascal's Wager*. Ed. J. JORDAN. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Lanham, 1994, s. 21–29.
- HACKING I.: *Pathological Withdrawal of Refugee Children Seeking Asylum in Sweden*. “Studies in History and Philosophy of Biomedical Sciences” 2010, Vol. 41, s. 309–317.
- HACKING I.: *The Emergence of Probability*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- HÁJEK A.: *Objecting Vaguely to Pascal's Wager*. “Philosophical Studies” 2000, Vol. 98, s. 1–16.

- HÁJEK A.: *Scotching Dutch Books?* "Philosophical Perspectives" 2005, Vol. 19, s. 139–151.
- HÁJEK A.: *Waging War on Pascal's Wager*. "Philosophical Review" 2003, Vol. 112, No. 1, s. 27–56.
- HAMMOND N.: *Pascal's Pensées and the Art of Persuasion*. In: *The Cambridge Companion to Pascal*. Ed. N. HAMMOND. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 235–252.
- HASKER W.: *Analytic Philosophy of Religion*. In: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religions*. Ed. W.J. WAINWRIGHT. Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 421–446.
- HILDEBRAND D. VON: *Serce*. Tłum. J. KOŻBIAŁ. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 1985.
- Historia matematyki*. Red. A.P. JUSZKIEWICZ. Tłum. S. DOBRZYCKI. T. 2. Warszawa: PWN, 1976.
- HOENS D.: *You Never Know Your Luck: Lacan Reads Pascal*. "Continental Philosophy Review" 2013, Vol. 46, s. 241–249.
- HOWELLS B.: *The Interpretation of Pascal's 'Pari'*. "Modern Language Review" 1984, Vol. 79, s. 45–63.
- HRYNIEWICZ W.: *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*. Warszawa: Verbinum, 1989.
- HUME D.: *Traktat o naturze ludzkiej*. Tłum. Cz. ZNAMIEROWSKI. Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 2005.
- HUSSERL E.: *Filozofia jako ścisła nauka*. Tłum. W. GALEWICZ. Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1992.
- HUSSERL E.: *Idea fenomenologii*. Tłum. J. SIDOREK. Warszawa: PWN, 1990.
- JAKUBOWSKI J., SZTENCEL R.: *Wstęp do teorii prawdopodobieństwa*. Warszawa: „Script”, 2010.
- JAMES W.: *Doświadczenia religijne*. Tłum. J. HEMPEL. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2001.
- JAMES W.: *Prawo do wiary*. Tłum. A. GROBLER. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996.
- JOHNSON A.R.: *Avoiding Enviromental Catastrophes: Varieties of Principled Precaution*. "Ecology and Society" 2012, Vol. 17, Iss. 3.
- JORDAN J.: *Pascal's Wager. Pragmatic Arguments and Belief in God*. New York: Oxford University Press, 2006.
- JORDAN J.: *The Many-Gods Objection*. In: *Gambling on God. Essays on Pascal's Wager*. Ed. J. JORDAN. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1994, s. 101–113.
- JORDAN J.: *The St. Petersburg Paradox and Pascal's Wager*. "Philosophia" 1994, Vol. 23, s. 207–222.

- KAŁUSZKA M.: *Rachunek prawdopodobieństwa i statystyka dla uczniów szkół średnich*. Warszawa: Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, 1997.
- KANT I.: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. BORNSTEIN. Warszawa: PWN, 1960.
- KANT I.: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. WARTENBERG. Kęty: Wydawnictwo ANTYK, 2001.
- KARTEZJUSZ: *Medytacje o filozofii pierwszej*. Tłum. J. HARTMAN. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 1994.
- KEMPA J.: *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelm z Canterbury*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2009, s. 57–72.
- KIERKEGAARD S.: *Albo – albo*. Tłum. K. TOEPLITZ. T. 2. Warszawa: PWN, 1982.
- KOŁAKOWSKI L.: *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*. Tłum. I. KANIA. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994.
- KOŁAKOWSKI L.: *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwiegniach tak zwanej filozofii religii*. Tłum. T. BASZNIK, M. PANUFNIK. KRAKÓW: Wydawnictwo Znak, 2010.
- KOWALCZYK S.: *Filozofia Boga*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1993.
- KRAWCOWICZ B.: *William James. Pragmatyzm i religia*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2007.
- KRÓL-FIJEWSKA M.: *Stanowczo, łagodnie, bez lęku, czyli 13 wykładów o asertywności*. Warszawa: Wydawnictwo INTRA, 1992.
- KUCZKOWSKI S.: *Psychologia religii*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1998.
- KUMAR M.: *Kwantowy świat. Einstein, Bohr i wielki spór o naturę rzeczywistości*. Tłum. U. i M. SEWERYŃSCY. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2012.
- KWIATKOWSKI W.: *Apologetyka totalna*. T. 1. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie, 1961.
- LACHELIER J.: *Notes of Pascal's Wager*. In: *The Philosophy of Jules Lachelier*. Transl. E.G. BALLARD. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1960, s. 97–111.
- LEVY N.: *Searle's Wager*. "AI & Society" 2011, Vol. 26, s. 363–369.
- LUBAŃSKA S.: *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpaczy i wiary*. Kraków: „Universitas”, 2001.
- LYCAN W.G., SCHLESINGER G.N.: *You Bet Your Life: Pascal's Wager Defended*. In: *Reason and Responsibility*. Eds. J. FEINBERG, R. SHAFER-LANDAU. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1999, s. 118–124.
- MACKIE J.L.: *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*. Tłum. B. CHWEDEŃCZUK. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997.

- MARCISZEWSKI W.: *A Rationalistic Interpretation of Reasons of the Heart. A Study in Pascal*. "Dialectics and Humanism" 1980, Vol. 7, Iss. 4, s. 155–162.
- MARITAIN J.: *Pisma filozoficzne*. Tłum. J. FENRYCHOWA. Kraków: SIW „Znak”, 1988.
- MARTIN M.: *Atheism – A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.
- MCCLENNEN E.F.: *Pascal's Wager and Finite Decision Theory*. In: *Gambling on God. Essays on Pascal's Wager*. Ed. J. JORDAN. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1994, s. 115–137.
- MESSERLI F.H., BANGALORE S., YAO S.S., STEINBERG J.S.: *Cardioprotection with Beta-blockers: Myth, Facts and Pascal's Wager*. "Journal of Internal Medicine" 2009, Vol. 266, s. 232–241.
- MILlicAN P.: *The Devil's Advocate*. "Cogito" 1989, Vol. 3, No. 3, s. 193–207.
- MOLEND A.: *Nerwice na tle religijnym*. W: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*. Red. S. GŁAZ. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006, s. 501–510.
- MONTON B.: *Mixed Strategies Can't Evade Pascal's Wager*. "Analysis" 2010, Vol. 71, No. 4, s. 642–645.
- Odczytywanie myśli Pascala*. Red. A. SIEMIANOWSKI. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 1997.
- ODŹGA R.: *Głos w dyskusji*. W: *Odczytywanie myśli Pascala*. Red. A. SIEMIANOWSKI. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 1997, s. 129–132.
- OPPY G.: *Arguing about Gods*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- OPPY G.: *On Rescher On Pascal's Wagers*. "Philosophy of Religion" 1990, Vol. 30, s. 159–168.
- ØSTERDAL L.P.: *Pascal's and Tabarrok's Wagers*. "Theory and Decision" 2004, Vol. 57, s. 1–4.
- PASCAL B.: *Myśli*. Tłum. T. ŹELEŃSKI (BOY). Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1989.
- PASCAL B.: *Pensées*. Paris: Librairie Générale Française, 1962.
- PASCAL B.: *Prowincjałki*. Tłum. T. ŹELEŃSKI (BOY). Warszawa: Czytelnik, 1963.
- PASCAL B.: *Rozprawy i listy*. Tłum. T. ŹELEŃSKI (BOY), M. TAZBIR. WARSZAWA: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1962.
- PAWŁOWSKI T.: *Metodologiczne zagadnienia humanistyki*. Warszawa: PWN, 1969.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Oprac. ZESPÓŁ BIBLISTÓW POLSKICH. Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Palottinum, 1989.
- PLATON: *Listy*. Tłum. M. MAYKOWSKA. Warszawa: PWN, 1987.

- PEŁUŻAŃSKI T.: *Paradoks w nowożytnej filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa: PWN, 1970.
- PEŁUŻAŃSKI T.: *Pascal*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 2001.
- Podstawowe zagadnienia psychologii religii*. Red. S. GŁAZ. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006.
- Powszechna encyklopedia filozofii*. Red. A. MARYNIARCZYK i in. T. 1–9. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2000–2008.
- RAHNER K.: *O możliwości wiary dzisiaj*. Tłum. A. MORAWSKA. Kraków: SIW Znak, 1966.
- RATZINGER J.: *Europa Benedykta w kryzysie kultur*. Tłum. W. DZIEŻA. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2005.
- RESCHER N.: *Pascal's Wager. A Study of Practical Reasoning in Philosophical Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985.
- ROBERTSON S.: *Some Mixed Strategies Can Evade Pascal's Wager: A Reply to Monton*. "Analysis" 2012, Vol. 72, No. 2, s. 295–298.
- RUSECKI M.: *Traktat o cudzie*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006.
- RUTOWSKI T.: *Zakład B. Pascala i jego modyfikacja przez L. Kołakowskiego w czasach kryzysu prawdy*. „Studia Płockie” 2004, z. 32, s. 107–118.
- SARTRE J.-P.: *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Tłum. J. KRAJEWSKI. Warszawa: „Muza”, 1998.
- SCHEJBAL D.: *Pascal's Wager: Betting On the Future*. "Continuing Higher Education Review" 2012, Vol. 76, s. 57–64.
- SCHELLENBERG J.L.: *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- SCHLESINGER G.: *A Central Theistic Argument*. In: *Gambling on God. Essays on Pascal's Wager*. Ed. J. JORDAN. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1994, s. 83–99.
- SCHOPENHAUER A.: *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*. Tłum. B. i Ł. KONORSKY. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1983.
- SCHRIFTMAN J.: *Job's Wager: An Alternative to Pascal's Wager and the Atheist's Wager*. Scotts Valley: Moonrise, 2008.
- SHAW D.: *Crioethics: Seeking Life after Death*. "Bioethics" 2009, Vol. 23, No. 9, s. 515–521.
- SIEMIANOWSKI A.: *Między zracjonalizowaną wiarą a irracjonalizmem*. W: *Odczytywanie myśli Pascala*. Red. A. SIEMIANOWSKI. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 1997, s. 9–29.
- SIEMIANOWSKI A.: *Prawdy serca, czyli prawdy niedyskursywnego rozumu*. W: *Odczytywanie myśli Pascala*. Red. A. SIEMIANOWSKI. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 1997, s. 93–105.

- SKARGA B.: *Comte*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1966.
- SOBEL J.H.: *Pascalian Wagers*. „Synthese” 1996, Vol. 108, s. 11–61.
- SOIŃSKI B.J.: *Nawrócenie religijne*. W: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*. Red. S. GŁAZ. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006, s. 387–420.
- SORENSEN R.A.: *Infinite Decision Theory*. In: *Gambling on God. Essays on Pascal's Wager*. Ed. J. JORDAN. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1994, s. 139–159.
- STEWART I.: *Czy Bóg gra w kości*. Tłum. W. KOMAR, M. TEMPczyk. Warszawa: PWN, 2001.
- STONE J.: *Pascal's Wager and the Persistent Vegetative State*. „Bioethics” 2007, Vol. 21, No. 2, s. 84–92.
- SWINBURNE R.: *The Christian God*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- SWINBURNE R.: *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- SZUBKA T.: *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009.
- SZYMİK J.: *Theologia Benedicta*. T. 3. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2015.
- TABARROK A.: *Believe in Pascal's Wager? Have I Got a Deal for You!* „Theory and Decision” 2000, Vol. 48, s. 123–128.
- TATARKIEWICZ W.: *Historia filozofii*. Warszawa: PWN, 1993.
- TATARKIEWICZ W.: *Pisma z etyki i teorii szczęścia*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum, 1992.
- TAZBIR M.: *Przedmowa*. W: B. PASCAL: *Rozprawy i listy*. Tłum. T. ŻELEŃSKI (BOY), M. TAZBIR. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1962, s. V–XXI.
- TAZBIR M.: *Przypisy*. W: B. PASCAL: *Rozprawy i listy*. Tłum. T. ŻELEŃSKI (BOY), M. TAZBIR. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1962, s. 337–456.
- TEMKIN L.: *Is Living Longer Living Better?* „Journal of Applied Philosophy” 2008, Vol. 25, Iss. 3, s. 193–210.
- The Cambridge Companion to Pascal*. Ed. N. HAMMOND. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- TILlich P.: *Dynamika wiary*. Tłum. A. SZOSTKIEWICZ. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 1987.
- UNWIN S.D.: *The Probability of God*. New York: Three Rivers Press, 2003.
- VARELIUS J.: *Pascal's Wager and Deciding About the Life-Sustaining Treatment of Patients in Persistent Vegetative State*. „Neuroethics” 2013, Vol. 6, Iss. 2, s. 277–285.
- VINEBERG S.: *Dutch Books, Dutch Strategies and What They Show about Rationality*. „Philosophical Studies” 1997, Vol. 86, s. 185–201.
- VOLTAIRE: *Philosophical Letters or, Letters Regarding the English Nation*. Transl. P.L. STEINER. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 2007.

- WAINWRIGHT W.J.: *Jonathan Edwards and the Hiddenness of God*. In: *Divine Hiddenness: New Essays*. Eds. D. HOWARD-SNYDER, P.K. MOSER. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 98–119.
- WOJTYŁA K.: *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1985.
- WOJTYSIAK J.: *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 2012.
- WÓJTOWICZ M.: *Argumentacja Alana Hájka dowodząca wadliwości zakładu Pascala*. „*Folia Philosophica*” 2010, T. 28, s. 193–209.
- WÓJTOWICZ M.: *Daniela Garbera interpretacja konsekwencji przyjęcia zakładu Pascala*. W: *Inspiracje i kontynuacje problemów filozofii XVII wieku*. Red. J. ŻELAZNA. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2013, s. 23–35.
- WÓJTOWICZ M.: *Nauczycielka błędu i fałszu, nieprzyjaciółka rozumu – kilka uwag o Pascalowskiej krytyce wyobraźni*. W: *Światłocienie wyobraźni*. Red. Sz. WRÓBEL. Poznań–Kalisz: Wydział Pedagogiczno-Artystyczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2008, s. 41–49.
- WÓJTOWICZ M.: *Powszechna niepełnosprawność człowieka w Myślach Pascala*. W: *Osoby niepełnosprawne w życiu społeczeństwa i Kościoła*. Red. A. BARTOSZEK i D. SITKO. Katowice–Ruda Śląska: Wydawnictwo Biblos, 2003, s. 17–30.
- WÓJTOWICZ M.: *Współczesna debata wokół koncepcji woluntaryzmu doksastycznego*. „*Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*” 2012, nr 2, s. 411–423.
- WÓJTOWICZ M.: *Zakład ateisty – współczesna odpowiedź na argumentację Pascala*. „*Folia Philosophica*” 2013, T. 31, s. 241–257.
- WÓJTOWICZ M.: *Zakład Jamesa – Jeffa Jordana kontrowersyjna modyfikacja argumentacji Pascala*. W: *Anglosaska filozofia religii wobec wyzwań współczesności*. Red. J. GUJA, J. GOMUŁKA. Kraków: Wydawnictwo Libron, 2011, s. 83–93.
- WSZOŁEK S.: *Trzy funkcje Zakładu w „Myślach” Pascala*. „*Kwartalnik Filozoficzny*” 2003, T. 31, z. 3, s. 83–100.
- WULFF D.M.: *Psychologia religii*. Tłum. P. JABŁOŃSKI, M. SACHA-PIEKŁO, P. SOCHA. Warszawa: WSiP, 1999, s. 198–205.
- ZDYBICKA Z.J.: *Dowody na istnienie Boga*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. Red. A. MARYNIARCZYK i in. T. 1–9. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2000–2008, s. 680–692.
- ZIEMIŃSKI I.: *Metafizyka śmierci*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010.
- ŽIŽEK S.: *Atheist Wager*. „*Political Theology*” 2010, Vol. 11, No. 1, s. 136–140.
- ŽIŽEK S.: *O wierze*. Tłum. B. BARAN. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2008.
- ŻYCIŃSKI J.: *Teizm i filozofia analityczna*. T. 1. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1985.

Strony internetowe

Agnostic Atheism Wager [http://rationalwiki.org/wiki/Agnostic_Atheism_Wager (dostęp: 28.09. 2015)]

A. HÁJEK: *Pascal's Wager* [<http://plato.stanford.edu/entries/pascal-wager> (dostęp: 28.09. 2015)]

Indeks osobowy

- Abraham 74, 79, 211
Agar Nicholas 258–259, 265
Ajdukiewicz Kazimierz 72, 82, 265
Akwinata, zob. Tomasz z Akwinu
Anzelm z Canterbury 76–77, 233, 267, 269
Armour Leslie 29, 51, 265
Aronson Elliot 196, 201, 265
Augustyn 30, 32, 93, 110
- Bacon Francis 26
Ballard Ernest G. 105, 269
Bangalore Sripal 256, 270
Baran Bogdan 242, 273
Barczyński Kamil 236, 265
Bartoszek Antoni 12, 26, 273
Baszniak Tadeusz 52, 249, 269
Bayes Thomas 130
Béguin Albert 18, 265
Belnap Nuel 83
Berlin Isaiah 202
Bernoulli Daniel 149, 164
Bernoulli Jakub 130
Berry Alvin F. 240, 265
Bohr Niels 160
Borkowska (-Szuba) Ada 18, 44, 126, 265, 267
Born Max 160
Bornstein Benedykt 71, 269
Borzym Stanisław 226, 265
Brun Jean 15–16, 21, 23, 91, 96, 265
Brunschvicg Léon 11, 20, 34, 263
Buber Martin 173–174, 265
Burzyński Jerzy 12, 190–194, 265
- Carter Alan 236, 265
Chevalier Jacques 18–21, 31, 33–35, 142, 265
Chodorowska-Kłosińska Agnieszka 15, 91, 265
Chwedeńczuk Bohdan 51, 75, 171, 269
Cichowicz Stanisław 44, 126, 267
Clifford William K. 171–172, 265
Cohen Gerald Allan 201–202
Comte August 169, 272
Connor James A. 15, 79, 126, 173, 265
Copleston Frederick 91, 266
Cramer Gabriel 164
Czernecki Roman 102, 267
- Dawkins Richard 51–52, 112, 130, 172, 266
Descartes René (Kartezjusz) 15–16, 23, 25–26, 28, 85, 91, 99, 125–126, 179, 201, 266, 269
Diderot Denis 47–49, 74–76, 167, 242, 266
Dobrzycki Stanisław 126, 268
Doktor Jan 174, 265
Drozdowicz Drozdowicz 29, 266
Duff Anthony 151–152, 266
Duhem Pierre 140
Duncan Craig 146, 266
Dybeł Katarzyna 19, 266
Dzieża Wiesława 260, 271
- Easwaran Kenny 156–157, 266
Eaton Dennis R. 256–257, 266
Einstein Albert 160, 269

- Elster Jon 52, 266
Epiktet 27
- Faugère Armand-Prosper 20
Feinberg Joel 111, 269
Fenrychowa Janina 92, 270
Fermat Pierre 17, 126, 135
Finetti Bruno de 161
Fishburn Peter C. 162, 164, 266–267
Fouke Daniel C. 16, 267
Frankl Viktor E. 102, 267
Franklin James 45, 50, 234, 267
- Galewicz Włodzimierz 103, 218, 267–268
Garber Daniel 184, 196–197, 199–203, 264, 273
Gaunilon 233
Gigilewicz Edward 31
Gilson Étienne 11
Ginet Carl 178, 267
Gład Stanisław 182, 223, 249, 270, 272
Goldmann Lucien 11, 72, 140
Gomułka Jakub 250, 273
Gouhier Henri 11, 263
Granat Wincenty 50, 267
Grobler Adam 49, 103, 189, 234, 267–268
Gromczyński Wiesław 43–44, 140, 267
Gryglewicz Feliks 266
Grzegorzewski Przemysław 133–134, 267
Grzesik Tadeusz 76, 267
Guitton Jean 44, 46, 126, 129, 267
Guja Jowita 250, 273
Gustason William 75, 161–162, 234–236, 267
- Hacking Ian 11, 33, 35, 40–41, 45–46, 54–55, 57–59, 62–63, 66, 195–196, 257–258, 263, 267
Hájek Alan 11, 54, 57, 66–67, 76, 138, 140–147, 152–154, 158, 161, 243–244, 263, 267–268, 273–274
Hammond Nicholas 16, 82, 266–268, 272
Hartman Jan 99, 179, 269
Hartwig Julia 47–48, 75, 266
Hasker William 11, 268
Hegel Georg W. 72
Heisenberg Werner 160
Hempel Jan 190, 268
Hildebrand Dietrich von 93, 268
Hiob 250–251
Hoens Dominiek 96, 268
Howard-Snyder Daniel 89, 273
Howells Bernard 34–35, 37, 40–41, 268
Hryniewicz Waław 119, 268
Hume David 179, 268
Husserl Edmund 92, 218, 268
Huyghens Christian 17
- Izaak 74, 79, 211
- Jabłoński Przemysław 112, 223, 250, 273
Jakub 74, 79, 211
Jakubowski Jacek 130, 132, 268
James William 49–50, 102–104, 159, 167, 179, 189–190, 233–234, 245–250, 257, 267–269, 273
Janseniusz 30–31, 187
Jezus 17, 22, 28, 74, 78–79, 109, 121, 211, 216, 219, 240, 248
Johnson Alan R. 252–253, 268
Jordan Jeff 11, 35, 49–51, 54, 57, 63, 65–67, 74–75, 89, 133, 149–151, 154,

- 164, 167, 169, 171, 234, 244–247, 249–250, 263, 267–268, 270–273
- Juszkiewicz Adolf P. 126, 268
- Kałużska Marek 149, 269
- Kania Ireneusz 30, 91, 185, 217, 263, 269
- Kant Immanuel 71, 140, 169, 269
- Kartezjusz, zob. Descartes René
- Kempa Jacek 76, 269
- Kierkegaard Sören 105, 269
- Kleopatra 19
- Kohelet 30
- Kołąkowski Leszek 30–32, 36–37, 44, 52, 91, 110, 185, 198, 217, 248–249, 263, 269, 271
- Komar Włodzimierz 160, 272
- Konorska Łucja 82, 271
- Konorski Bolesław 82, 271
- Kowalczyk Kowalczyk 50, 98, 269
- Koźbiał Jan 93, 268
- Krajewski Janusz 121, 271
- Krawcowicz Barbara 104, 190, 248, 269
- Król-Fijewska Maria 195, 269
- Kuczkowski Stanisław 98, 223, 249, 269
- Kumar Manjit 160, 269
- Kurzweil Ray 258–259, 265
- Kwiatkowski Wincenty 22, 269
- Lacan Jacques 242
- Lachelier Jules 104–105, 269
- Lafuma Louis 11, 20, 34, 263
- Laplace Pierre Simon de 133
- Leibniz Gottfried W. 15, 46, 50, 154
- Levy Neil 259, 269
- Locke John 45, 179
- Lubańska Stefania 87–88, 140, 269
- Lycan William G. 111, 269
- Łukaszyk Romuald 31
- Mackie John L. 51, 75–76, 112, 171, 269
- Marciszewski Witold 91, 270
- Marczuk Barbara 19, 266
- Maritain Jacques 92, 270
- Martin Michael 75, 113, 172, 237–240, 270
- Maryniarczyk Andrzej 74, 271, 273
- Marzęcki Józef 91, 266
- Maykowska Maria 92, 270
- McClennen Edward F. 54, 162, 270
- Mesnard Jean 263
- Messerli Franz H. 256, 270
- Millican Peter 237, 270
- Molenda Andrzej 249, 270
- Montaigne Michel de 23, 27
- Monton Bradley 155–158, 266, 270
- Moore George E. 167
- Morawska Anna 118, 271
- Morawski Józef 102, 267
- Moser Paul K. 89, 273
- Odźga Roman 44, 270
- Oppy Graham 76, 140, 237, 270
- Orcibal Jean 35
- Østerdal Lars P. 155, 270
- Panufnik Maciej 52, 249, 269
- Pap Arthur 10
- Pascal Blaise *passim*
- Paweł 37, 93
- Pawłowski Tadeusz 83, 270
- Pirron 23, 27
- Platon 92, 125, 270
- Plużański Tadeusz 16, 72, 226, 271
- Podhorodyński Marian 12
- Prokop Jan 19, 266

Quine Willard V.O. 202

Radzicki Józef 196, 265

Rahner Karl 118, 271

Ramsey Frank P. 161

Ratzinger Joseph 260–262, 271

Rector Sheila M. 257, 266

Rescher Nicholas 11, 51, 64–65, 140,
216–217, 228, 271

Robertson Steven 156–157, 271

Rogoziński Julian 47, 75, 266

Rusecki Marian 22, 271

Russell Bertrand 115

Rutowski Tadeusz 249, 271

Ryle Gilbert 202

Sacha-Piekło Małgorzata 112, 223, 250,
273

Sartre Jean-Paul 120–121, 271

Schejbal David 252, 271

Scheler Max 102

Schellenberg John 88, 271

Schlesinger George 111, 154–155, 269,
271

Schopenhauer Arthur 81–82, 271

Schriftman Jacob 250–251, 271

Schrödinger Erwin 149

Searle John 258–259

Sellier Philippe 20, 34

Seweryńska Urszula 160, 269

Seweryński Mariusz 160, 269

Shafer-Landau Russ 111, 269

Shaw David 254, 271

Sidorek Janusz 92, 268

Sitko Dariusz 26, 273

Skarga Barbara 169, 272

Sobel Jordan H. 66, 272

Socha Paweł 112, 223, 250, 273

Soiński Borys J. 182, 223, 272

Sokrates 89

Sorensen Roy A. 234, 272

Spinoza Baruch 25, 84, 125–126, 179

Steinberg Jonathan S. 256, 270

Steiner Prudence L. 46, 272

Stewart Ian 160, 272

Steup Matthias 178, 267

Stone Jim 255–256, 272

Strowski Fortunat 263

Sukiennicka Wanda 44, 126, 267

Swinburne Richard 76, 130, 272

Szostkiewicz Adam 132, 272

Sztencel Rafał 130, 132, 268

Szubka Tadeusz 10, 272

Szwajcer Piotr J. 52, 112, 130, 266

Szymik Jerzy 262, 272

Tabarrok Alexander 154–155, 162, 272

Tales 125

Tatarkiewicz Władysław 28–29, 90–91,
272

Tazbir Mieczysław 17, 19–20, 72, 270,
272

Temkin Larry 254, 272

Tempczyk Michał 160, 272

Tillich Paul 132, 272

Toeplitz Karol 105, 269

Tomasz z Akwinu (Akwinata) 77, 180

Unwin Stephen D. 130, 272

Varelius Jukka 255–256, 272

Villars Abbé de 45, 47

Vineberg Susan 161, 272

Voltaire (Wolter) 20, 46–47, 52, 159,
272

Wainwright William J. 11, 89, 268, 273

Wartenberg Mściśław 169, 269

- Wielgus Stanisław 30
Wittgenstein Ludwig 89
Wojciechowska Wanda 201, 266
Wojtyła Karol 185, 200, 273
Wojtysiak Jacek 76, 219, 273
Wolter, zob. Voltaire
Wójtowicz Marek 25–26, 92, 144, 179, 239, 242, 250, 273
Wróbel Szymon 26, 92, 273
Wszolek Stanisław 91, 217, 273
Wulff David M. 112, 223, 250, 273
Yao Siu-Sun 256, 270
Zdybicka Zofia J. 74, 273
Ziemiński Ireneusz 12, 100, 273
Znamierowski Czesław 179, 268
Żelazna Jolanta 203, 273
Żeleński (Boy) Tadeusz 17–18, 72, 131, 142, 177, 209, 234, 265, 270, 272
Žižek Slavoj 242, 273
Życiński Józef 210, 273

Marek Wójtowicz

Pascal's Wager: Argumentation and Functioning

Summary

The central topic of the following monograph is, as the title itself might indicate, Pascal's Wager. This argument, proposed in his *Pensées* (*Thoughts*), constitutes one of the most profound ideas of the French philosopher. It is, however, heavily contested and discussed up until this day. The contemporary reflection on the Wager touches upon not only the conventional philosophical and theological dimensions, but also the rarely noticed mathematical or decision-making aspects. The monograph presents a comprehensive background for Pascal's argument, foregrounding it in the context of Pascal's biography as well as his anthropological and religious views. Moreover, the monograph touches upon the most significant – usually extremely critical – comments on the Wager which have been formulated over the last 350 years.

Research presented in the monograph focuses upon the contents of the 451st passage of *Pensées*. In this study, the “canonical” version of the Wager – usually considered to be the most faithful to Pascal's intent by his commentators – becomes the subject of detailed and critical analysis. The discussion concerns the particular claims comprising Pascal's argumentation, which are of varied and diverse character. The strictly philosophical inquiries are connected with philosophy of religion (particularly with the analysis of the stance advocating the lack of possibility of solving the problem of God's existence or nonexistence) as well as ethics (numerous objections to the Wager are ethical in nature), while the theological inquiries focus on the possible outcomes of wagering whether or not God exists as well as the issue of faith. Moreover, a considerable part of the monograph is devoted to research concerning the mathematical, probabilistic side of Pascal's argument as well as decision-making in uncertain conditions.

The characteristic feature of the interpretation of Pascal's Wager presented in the monograph is the focus on the last, usually completely disregarded, part of the argument. It discusses actions that – according to Pascal – should be undertaken by a person convinced of the validity of the assumption that God exists.

This addendum significantly affects the totality of Pascal's concept. This new interpretation of the Wager is analysed according to the validity of reasoning as well as the philosophical consequences.

The later parts of the monograph discuss the extent of impact of Pascal's argument, both in relation to philosophy and religion and outside of that relation. That impact remains incredibly varied. There have been numerous attempts at both undermining the Wager once and for all as well as perfecting its original argument in order to successfully refute the objections raised against it both in the past and nowadays. Moreover, numerous concepts openly draw from the argument proposed in *Pensées* in order to resolve various problems concerning decision-making with regard to bioethics, ecology, medicine, and psychotherapy.

Marek Wójtowicz

Pari de Pascal – argumentation et action

Résumé

La question centrale présentée dans le livre est, conformément au titre, le pari de Pascal. Cette argumentation incluse dans *les Pensées* constitue une des plus importantes idées du philosophe français. En plus, elle est toujours une question vivement discutée. La réflexion contemporaine sur le pari concerne aussi bien la dimension philosophico-théologique, qui en est typique, que les aspects mathématiques – rarement aperçus auparavant – relatifs aux procédés décisifs. Dans la monographie, on a montré un large fond de la déduction de Pascal tout en la situant dans le contexte de la biographie et des convictions anthropologiques et religieuses de l'auteur des *Pensées*. On a examiné aussi les plus importants commentaires au pari, d'habitude très critiques, qui étaient formulés au cours de trois cent cinquante ans passés.

Les recherches présentées dans la dissertation se concentrent autour des idées incluses dans le fragment 451 des *Pensées*. À une analyse détaillée et critique est soumise la version « canonique » du pari – que les commentateurs considèrent d'habitude comme celle qui rend le plus fidèlement la conception de Pascal. Les réflexions concernent d'autres thèses formant l'argumentation tout entière. Elles ont un caractère différent. Les spéculations strictement philosophiques se lient à la philosophie religieuse (y compris particulièrement à l'analyse du point de vue constatant le manque de possibilité de résoudre le problème de l'existence / l'inexistence de Dieu) et à l'éthique (plusieurs objections formulées contre le pari sont effectivement de nature éthique) ; en revanche, les spéculations théologiques se lient aux conséquences possibles du pari pour ou contre l'existence de Dieu ou à la problématique concernant la foi. Beaucoup de place occupent aussi les recherches relatives à l'aspect mathématique, probabiliste, du raisonnement du philosophe français ainsi qu'aux procédés décisifs dans les conditions de l'incertitude.

Ce qui constitue la spécificité de l'interprétation du pari de Pascal présentée dans ce livre, c'est bel et bien une forte accentuation de sa dernière partie, qui est d'ailleurs souvent complètement laissée de côté. Sa substance est constituée

des actions qui – selon l’auteur des *Pensées* – devraient être entreprises par une personne persuadée de la justesse du pari pour l’existence de Dieu. Cet accomplissement influence considérablement la forme globale de la conception du philosophe français. La nouvelle présentation du pari est analysée sur le plan de la justesse du raisonnement et des conséquences philosophiques.

Les dernières parties de la monographie démontrent l’étendue des impacts contemporains de l’idée de Pascal : aussi bien à l’intérieur de la philosophie religieuse que sans aucun rapport avec elle. Leur caractère est diversifié. Il ne manque pas de tentatives visant à falsifier définitivement le pari, et en même temps des tentatives visant à perfectionner sa forme primitive dans le dessein de réfuter les objections formulées contre ce pari jadis et aujourd’hui. Il y a aussi beaucoup de conceptions qui recourent ouvertement au raisonnement des *Pensées* dans l’objectif de résoudre différents problèmes relatifs à la problématique concernant la prise de décisions dans les questions bioéthiques, écologiques, médicales et psychothérapeutiques.

Marek Wójtowicz

Pascalsche Wette – Argumentation und Wirkung

Zusammenfassung

Das Hauptthema des Buches ist, dem Titel nach, die Pascalsche Wette. Die in den *Gedanken* (*Les Pensées*) enthaltene Argumentation ist eine der gewichtigsten und immer noch viel diskutierten Ideen des französischen Philosophen, Blaise Pascal. Heutzutage wird die Wette sowohl hinsichtlich des philosophisch-theologischen Ausmaßes als auch der früher kaum ersichtlichen mathematischen oder mit den Entscheidungsprozessen verbundenen Aspekten. In vorliegender Monografie schildert der Verfasser den ganzen Hintergrund von der Pascalschen Ausführung, indem er seine Biografie und anthropologische und religiöse Ansichten des Autors von *Gedanken* darstellt. Er bespricht auch die wichtigsten, innerhalb von dreieinhalb Jahrhunderten formulierten meistens sehr kritischen Kommentare zu der Wette.

Die in der Monografie angeführten Forschungen konzentrieren sich auf die in der 451. Passage der *Gedanken* ausgedrückten Inhalte. Einer detaillierten kritischen Einschätzung wurde die „kanonische“ Version der Wette unterzogen, die von den Kommentatoren als solche betrachtet wird, die Pascalsche Intentionen wortgetreu wiedergibt. Die Überlegungen betreffen aufeinander folgende Behauptungen aus denen die ganze Argumentation besteht. Sie haben verschiedenen Charakter. Strikt philosophische Forschungen sind mit der Philosophie der Religion (darunter besonders mit der Analyse der Behauptung, dass es nicht möglich sei zu entscheiden, ob der Gott existiert oder nicht) und mit der Ethik verbunden (viele Vorbehalte gegen die Wette haben gerade einen ethischen Charakter); theologische Forschungen dagegen haben mit möglichen Folgen der Wette für oder gegen das Dasein Gottes und mit der Glaubensproblematik zu tun. Viel Platz nimmt auch die Erforschung der mathematischen, probabilistischen Seite der Ausführungen des französischen Philosophen und der Entscheidungsprozesse bei Ungewissheit.

Es ist für die hier präsentierte Auslegung des Pascalschen Wette kennzeichnend, dass man ihre letzte, oft übergangene Passage hervorhebt. Den Kern von

der Passage bilden Bemühungen, die – so der Verfasser der *Gedanken* – von einer Person unternommen werden sollten, die von dem Dasein Gottes absolut überzeugt ist. Solch eine Ergänzung hat einen starken Einfluss auf die Form der ganzen Konzeption Pascals. Neue Auffassung der Wette wird hinsichtlich der Überlegungskorrektheit und der philosophischen Folgen untersucht.

Die letzten Teile der Monografie zeigen das ganze Ausmaß der Auswirkung von der Pascalschen Idee heutzutage: sowohl im Bereich der Philosophie der Religion als auch abgesehen davon. Diese Auswirkungen sind verschieden. Es fehlt nicht an den Versuchen, die Wette zu fälschen, als auch deren primäre Form zu perfektionieren, um die der Wette früher und gegenwärtig gestellten Vorwürfe wirksam zurückzuweisen. Es gibt auch ebenso viele Konzeptionen, die sich offensichtlich auf die Argumentation aus den *Gedanken* beziehen, um verschiedenerlei Probleme auf dem Gebiet der Entscheidung über bioethische, ökologische, medizinische und psychotherapeutische Fragen zu lösen.

Redakcja
Barbara Konopka

Projektant okładki i stron działowych
Marzena Knichowiecka

Redakcja techniczna
Małgorzata Pleśniar

Korekta
Karina Borecka

Łamanie
Marek Zagniński
Bogusław Chruściński

Copyright © 2016 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-8012-793-7

(wersja drukowana)

ISBN 978-83-8012-794-4
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 18,0. Ark. wyd. 20,0.
Papier offset kl. III, 90 g. Cena 30 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: EXPOL, P. Rybiński, J. Dąbek, Spółka Jawna
ul. Brzeska 4, 87-800 Włocławek

Ponieważ Autor nie tylko włączył się do dyskusji nad zasadnością zakładu Pascala (starając się rzetelnie ocenić trafność formułowanych przeciwko niemu zarzutów), lecz nakreślił także (skrótowe) dzieje recepcji zakładu Pascala, recenzowaną książkę należy uznać za udaną próbę połączenia analitycznej i kulturowej historii filozofii; dzięki temu otrzymujemy w miarę całościowy obraz jednej z najbardziej znanych argumentacji teistycznych, stanowiących – w zamyśle Pascala – istotny element apologetyki chrześcijańskiej, a także narzędzie egzystencjalnej przemiany człowieka. Podkreślenie egzystencjalnego wymiaru zakładu uważam zresztą za najważniejszy (i najbardziej oryginalny) aspekt książki Marka Wójtowicza, celem Pascala nie była bowiem argumentacja teistyczna, lecz skłonienie czytelników do religijnej przemiany, co Autor wielokrotnie i trafnie podkreśla.

(fragment recenzji prof. dr. hab. Ireneusza Ziemińskiego)

Więcej o książce



CENA 30 ZŁ | ISSN 0208-6336
(+VAT) | ISBN 978-83-8012-793-7